

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**JHENIFER SERGIO CAMAGNO**

**A INQUISIÇÃO NA BAHIA (1591-1592): UM ESTUDO DA DINÂMICA DOS  
COMPORTAMENTOS E COSTUMES CRISTÃOS NOVOS**

**MARINGÁ**

**2022**

**JHENIFER SERGIO CAMAGNO**

**A INQUISIÇÃO NA BAHIA (1591-1592): UM ESTUDO DA DINÂMICA DOS  
COMPORTAMENTOS E COSTUMES CRISTÃOS NOVOS**

Dissertação apresentada por Jhenifer Sergio Camagno ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. SEZINANDO LUIZ MENEZES

**MARINGÁ  
2022**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

C173i Camagno, Jhenifer Sergio  
A inquisição na Bahia (1591-1592) : um estudo da dinâmica dos comportamentos e costumes cristãos novos / Jhenifer Sergio Camagno. -- Maringá, PR, 2022.  
114 f.

Orientador: Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. Bahia - História - Inquisição - 1591-1592. 2. Inquisição portuguesa. 3. Cristãos novos. 4. Judaísmo . 5. Confissões. I. Menezes, Sezinando Luiz, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 981.42

**JHENIFER SERGIO CAMAGNO**

**A INQUISIÇÃO NA BAHIA (1591-1592): UM ESTUDO DA DINÂMICA DOS  
COMPORTAMENTOS CRISTÃOS NOVOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes



---

Prof. Dr. Saulo Henrique Justiniano Silva  
Membro convidado (UNIFCV)



---

Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias  
Membro Corpo Docente (UEM/PPH)

MARINGÁ  
2022

*Aos meus pais,  
Marcia Sergio e Pedro Camagno (em memória).*

## AGRADECIMENTOS

Desenvolver um trabalho acadêmico em meio à pandemia do COVID-19 foi um processo solitário. Manter o ritmo dos estudos e ministrar aulas online consciente de que, a qualquer momento, a vida dos meus familiares e amigos poderia ser interrompida afeta nosso estado mental e emocional. Registro aqui minha solidariedade às famílias das 600 mil vítimas brasileiras.

Apesar das pedras no meio do caminho, não posso esquecer daqueles que sempre estiverem ao meu lado, dispostos a sustentar o peso comigo. Ao meu orientador Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes, que me acompanha desde o primeiro ano da graduação, o grande responsável pelo meu encantamento com América Portuguesa. Sou imensamente grata pelos nossos bons encontros, pela paciência ao ouvir os meus lamentos e, principalmente, pelo incentivo e pela confiança que proporcionaram a conclusão deste trabalho.

Ao Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP/UEM) pelas discussões que contribuíram e continuam contribuindo à minha formação profissional e pessoal. Durante todos esses anos, tive o prazer de conviver com pessoas maravilhosas e gostaria de deixar registrado o meu sincero obrigado por todo apoio e estímulo, especialmente ao professor Dr. Célio Juvenal Costa e as professoras Ma. Andreza da Silva Viera e Dra. Karla Maria da Silva.

Aos professores Dr. Saulo Henrique Justiniano Silva e Dr. Reginaldo Benedito Dias pelos valiosos apontamentos que contribuíram para o desenvolvimento desta dissertação.

Às amigas Jéssica Souza e Natalia Omodei que sempre me acolheram com um vinho para ouvir pacientemente meus surtos. Obrigada pela nossa história.

À amiga Laíse Lucchesi pelas palavras de carinho e conforto durante todo o processo.

Ao meu companheiro Vinicius Rafael Rodrigues por todo amor e respeito durante esses dois anos do mestrado. Obrigada por estar ao meu lado e não fugir quando nem eu mesma queria estar comigo.

À minha mãe, parceira de todos os dias. Obrigada por tornar essa caminhada mais leve. E ao meu querido pai, que felizmente esteve presente todos os dias no meu coração.

## RESUMO

Este trabalho tem como propósito analisar os comportamentos descritos pelos cristãos novos a partir dos depoimentos confessionais presentes na obra *Confissões da Bahia* (1591-1591), fruto da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição à América portuguesa. Sob a jurisdição do Tribunal inquisitorial de Lisboa, as investigações lideradas pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça objetivavam a identificação de práticas e de convicções avessas à doutrina cristã católica, especialmente comportamentos judaizantes, sintomas da adoção da proibida fé judaica. Nossa intenção foi validar a hipótese de que as ações narradas pelos cristãos novos, embora manifestem uma natureza judaica, não representam a continuidade do judaísmo consciente entre todos os sujeitos que compartilham a ascendência judaica. Portanto, considerou-se necessário realizar um exame completo dos depoimentos confidenciais ao inquisidor, fato que nos possibilitou visualizar a configuração social característica do viver em colônia e, por conseguinte, os desdobramentos da influência do trópico sobre a personalidade de nossos personagens. O resultado da pesquisa busca contribuir com o estudo da identidade cristã nova no contexto colonial, demonstrando que a distância no tempo e no espaço à época em que os judeus eram livres para praticar sua crença publicamente, somados ao estabelecimento da Inquisição portuguesa, que deu início a uma massiva perseguição aos cristãos novos, produziu significativas mudanças no seu modo de viver e pensar.

**Palavras-chave:** Bahia, Cristãos novos, Confissões, Inquisição Portuguesa, Judaísmo.

## ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the behaviors described by the new Christians from the confessional testimonies present in the work *Confissões da Bahia* (1591-1591), the result of the first visitation of the Holy Office of the Inquisition to Portuguese America. Under the authority of the Lisbon Inquisitorial Court, the investigations led by the licentiate Heitor Furtado de Mendonça aimed at identifying practices and convictions contrary to Catholic Christian doctrine, especially Judaizing behaviors, indicatives of the adoption of the forbidden Jewish faith. We intended to validate the hypothesis that the actions narrated by the new Christians, although they manifest a Jewish nature, do not represent the continuity of conscious Judaism among all the people who share Jewish ancestry. Therefore, it was considered necessary to carry out a complete examination of the testimonies confided to the inquisitor, a fact which allowed us to visualize the social configuration characteristic of life in a colony and, the consequences of the influence of the tropics on the personality of those people. The outcome of the research seeks to contribute to the study of the new Christian identity in the colonial context, demonstrating that the distance in time and space from the time when Jews were free to practice their belief openly, added to imposing of the Portuguese Inquisition, which started a massive persecution of new Christians, induced significant changes in their way of living and thinking.

**Keywords:** Bahia, Confessions, Judaism, New Christians, Portuguese Inquisition.



## SÚMARIO

INTRODUÇÃO .....	08
1. DE JUDEUS A CRISTÃO NOVOS .....	15
2. A INQUISIÇÃO NA BAHIA: CULTURA, MORALIDADE E RELIGIOSIDADE.....	36
3. A DINÂMICA DAS PRÁTICAS JUDAIZANTES NO COTIDIANO DOS CRISTÃOS NOVOS .....	68
CONCLUSÃO .....	107
FONTES .....	110
REFERÊNCIAS .....	110

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar historicamente os comportamentos dos cristãos novos na Bahia ao final do século XVI, a partir dos depoimentos confessionais contidos na obra *Confissões da Bahia* (1591-1592). A documentação é fruto das inquirições realizadas durante a primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição à América Portuguesa, que concentrou suas atividades nas regiões do Nordeste, especificamente na Bahia, no Pernambuco, em Itamaracá e na Paraíba. A fonte contempla, ao todo, cento e vinte relatos, descritos pelos moradores da cidade de Salvador e aqueles que habitavam o Recôncavo baiano. As narrativas versam sobre diferentes aspectos do cotidiano e evidenciam o que os colonos pensavam sobre a moralidade e a religiosidade cristã. A partir da configuração social e cultural própria do viver no trópico, nossa pesquisa procura analisar os testemunhos dos indivíduos que foram denominados cristãos novos, buscando compreender a dinâmica dos seus comportamentos cotidianos.

À vista disso, é preciso ressaltar que os depoimentos utilizados como fonte são produzidos a partir de uma ideologia religiosa, cuja finalidade era eliminar os focos de heresia, sobretudo, o criptojudaísmo, o qual ameaçava a ortodoxia do cristianismo. Assim, a mesma instituição era a responsável por ouvir os testemunhos e por avaliá-los, ou seja, o veredito final estava sobre seu completo juízo. Nesse sentido, embora as confissões constituam documentos autênticos, é evidente que não podemos realizar uma leitura passiva, isto é, sem uma atitude crítica à fonte. Conforme observou Marc Bloch (2001), ao descrever os métodos de trabalho do historiador comprometido com a reconstrução da verdade dos fatos, é necessário conscientizar-se de que todo registro humano é elaborado segundo uma intencionalidade e toca ao pesquisador realizar um exercício reflexivo do material que tem à sua disposição. Deste modo, o conjunto de documentos produzidos pelo Tribunal da Inquisição, ao longo dos duzentos anos de sua ação, não apenas é imparcial como também subjetivo, o inquisidor busca encontrar aquilo que procura, seu interrogatório tem o objetivo de detectar a heresia e eliminá-la.

Os sujeitos analisados nesta pesquisa são os cristãos novos, descendentes dos judeus que foram obrigados a abandonar sua fé e sua identidade repentinamente para se tornarem cristãos. Em outubro de 1497, esgotado o prazo de dez meses para efetuarem sua saída do reino, D. Manuel determinou que todos os judeus reunidos no porto de Lisboa fossem submetidos ao batismo. Daí em diante, estavam incorporados à Igreja, porém, destinados a uma segunda categoria, como informa a própria terminologia cristão novo, usada para se referir ao judeu converso.

Visando a familiarização com a crença cristã e seus princípios, nos primeiros anos após a conversão, estavam proibidas quaisquer investigações quanto à religiosidade colocada em prática pelos cristãos novos, por outro lado, a medida possibilitou o retorno ao judaísmo dissimulado entre uma parcela dos recém batizados. Do ponto de vista jurídico, o processo de conversão viabilizou aos antigos judeus, dedicados ao comércio e ao sistema financeiro, o acesso a benefícios e oportunidades anteriormente exclusivas aos cristãos. Aos olhos da tradicional sociedade portuguesa, era preciso conter a influência econômica e ideológica dos cristãos novos, representativas de uma nova ordem social. Para isso, contaram com o apoio do clero, que buscou disseminar uma propaganda contra os convertidos apontando irregularidades religiosas, instigando a população a vê-los como mantenedores do judaísmo proibido.

A perseguição religiosa aos cristãos novos atingiu seu estágio mais violento a partir do estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição no ano de 1536. Para fugir das prisões, torturas e confisco de bens, muitos conversos deixaram Portugal. Uma parcela desses cristãos novos transferiu-se para a América Portuguesa, espaço onde conseguiram dar continuidade a suas vidas com maior tranquilidade. Contudo, ao final do século XVI, a colônia experienciaria os poderes da justiça inquisitorial com a chegada do Licenciado Heitor Furtado de Mendonça à Bahia. Com o objetivo de extirpar as heresias do trópico, as confissões serviam como um eficiente instrumento de investigação dos sinais de culpa. Embora o rol de pecados heréticos à época fosse constituído por uma variedade de crimes morais, o inquisidor estava capacitado para identificar as consciências judaizantes entres os cristãos novos que habitavam o litoral nordestino.

Ao contrário da perspectiva inquisitorial que enxergava os conversos, independentemente do tempo ou do espaço, como potenciais suspeitos de heresia judaizante, tomando como base os padrões de comportamento descritos pelo monitório como indicativo de criptojudaísmo, a investigação dos cristãos novos que cruzaram o Atlântico para se estabelecerem na colônia portuguesa contempla algumas especificidades, isto é, características da estrutura social na qual estão inseridos. Trata-se de gerações que não conheceram o período de livre crença enquanto ainda residiam em Portugal. Entre os personagens mais experientes, tudo o que lhes restou sobre o culto judaico e suas práticas situa-se em suas memórias, além disso, boa parte dos depoentes de ascendência mosaica nasceram na colônia fruto de casamentos mistos e, portanto, foram educados a partir dos preceitos da fé católica. A nossa hipótese é a de que seus comportamentos de natureza judaica, fragmentados e incompletos, foram incorporados inconscientemente, de maneira que constituíram, ao longo do tempo, hábitos e costumes

adquiridos pelo convívio familiar, ou seja, práticas observadas e reproduzidas sem que o indivíduo mantivesse, de modo consciente, uma intenção religiosa judaizante.

Com base na leitura e na análise dos depoimentos, que consistem na fonte de nossa pesquisa, compreendemos que nossos personagens não podem ser pensados como sujeitos isolados do meio em que viviam. Como bem afirma Elias (1994), o conceito de indivíduo e sociedade estão intimamente vinculados, presumir que um deles goza de maior importância enfraquece qualquer investigação. Portanto, entendemos que os cristãos novos foram influenciados pelas relações que estabeleciam com os demais membros da sociedade, assim como também exerciam sobre eles influências. Por esse motivo, o conjunto de confissões que integram a obra *Confissões da Bahia* (1591-1592) se revela de grande valor; por meio dele, pudemos observar os modos de viver e de pensar que atravessavam a colônia, buscando entender de que maneira o cenário cultural que se delineava no Nordeste açucareiro alterava a ideia a respeito do que os cristãos novos pensavam sobre si mesmos, tendo em vista a análise dos seus comportamentos.

Nosso interesse pelas experiências cotidianas dos cristãos novos estabelecidos na América portuguesa ao final do século XVI não seria possível sem que houvesse mudanças significativas na perspectiva de análise dos documentos inquisitoriais, as quais ampliaram as possibilidades de pesquisa ao permitir que o historiador investigue, além da história institucional, os pormenores, como os costumes, sentimentos e ideias daqueles que marcaram presença nos interrogatórios.

Atualmente, a produção historiográfica brasileira, no que se refere às abordagens culturais que exploram o período colonial, tem se dedicado cada vez mais ao estudo de temáticas que contemplam o cotidiano, a vida privada, as mulheres e a sexualidade. Isso porque, a partir da década de 1970, o campo da história cultural passou por diversas alterações. Essas mudanças, que flexibilizaram os recortes históricos, permitindo a investigação de novos temas em escalas menores, foram muito importantes para o desenvolvimento das pesquisas ligadas à Inquisição portuguesa.

A princípio, quando o Arquivo Nacional Torre do Tombo se abriu aos pesquisadores no século XIX, ainda que de maneira parcial, todo o entusiasmo para investigar a documentação produzida pelo Santo Ofício ao longo de dois séculos de existência estava direcionado ao entendimento da Inquisição enquanto uma instituição religiosa, isto é, buscava-se compreender sua formação, seus membros, seus métodos e seus procedimentos. Um dos pioneiros no estudo

da inquisição portuguesa foi o historiador Alexandre Herculano com sua obra *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, publicada originalmente em 1854. Neste livro, o autor analisa o complexo processo de instauração do tribunal a partir das correspondências que o rei D. João III manteve com seus embaixadores em Roma, embora não deixe de mencionar os esforços empreendidos pelos agentes cristãos novos com o intuito de minimizar os danos ocasionados com as perseguições legais. Contudo, os objetivos do autor, alinhados com seu posicionamento político, concentraram-se em demonstrar como a pauta religiosa adotada e ampliada pela monarquia absolutista portuguesa acarretou graves problemas políticos e econômicos que se estenderam ao longo dos séculos.

No século seguinte, estudos como *Historia dos Christãos Novos Portugueses*, de João Lucio d’Azevedo (1921), e *Inquisição e cristãos-novos*, escrito por António José Saraiva (1959), buscaram enfatizar o papel do elemento cristão novo na introdução da inquisição em Portugal, relacionando, cada um à sua maneira, aspectos de caráter religioso, político e econômico. Apesar das importantes contribuições à pesquisa dos cristãos novos, seus trabalhos ainda consagravam grande parte da análise à origem e ao modus operandi do tribunal. Em relação às pesquisas desenvolvidas no Brasil, observa-se a publicação de dois trabalhos essenciais com relação ao estudo da Inquisição e dos cristãos novos. O primeiro deles foi elaborado por Anita Novinsky, no ano de 1972, com o título *Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição* e o segundo *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, pela autora Sonia Aparecida de Siqueira, em 1978. Em ambos os casos, as pesquisadoras valeram-se de suas consultas aos documentos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, mas também utilizaram como fonte alguns livros de confissões e denúncias - recolhidos no decorrer da primeira visitação do Santo Ofício empreendida por Heitor Furtado de Mendonça e a segunda inquirição chefiada pelo inquisidor Marcos Teixeira durante os anos de 1618 a 1620 - reorganizados e publicados por editoras brasileiras.

Não obstante, os estudos do historiador italiano Carlo Ginzburg contribuíram, de maneira significativa, para estimular o interesse às fontes inquisitoriais modernas. No seu primeiro trabalho *Os Andarilhos do bem* (1966), o autor investiga uma sociedade camponesa cujos membros são vistos pelos inquisidores como bruxos e feiticeiros. Contudo, foi especialmente com a publicação de *O queijo e os vermes* (1976) que Ginzburg consolidou a micro-história como campo de pesquisa histórica que se dedica a investigar micro recortes, relacionando-os a estruturas sociais maiores. Nesta obra que analisa as ideias do moleiro Menocchio, processado e condenado pela inquisição italiana no século XVI, o autor conseguiu

evidenciar, a partir de um único processo, aparentemente comum, indícios que o permitiram compreender a circularidade cultural presente em um indivíduo de classe inferior, porém, que sabia ler e, por conseguinte, pelas respostas que fornecia ao inquisidor, consumiu textos produzidos pelas classes dominantes, mas não de maneira passiva, pelo contrário, interpretava-os através da sua própria cultura camponesa, o que lhe garantiu ideias incomuns e polêmicas.

Sem dúvidas, a obra de Ginzburg, somada aos trabalhos de Novinsky e Siqueira, foi fundamental para realçar a importância da ação da inquisição portuguesa no Brasil, instigando a produção de novas pesquisas que reconheçam outras realidades a partir de escalas reduzidas nas quais as experiências individuais são examinadas com maior atenção. Sem deixar de lado a preocupação metodológica, ao limitarmos nosso campo de investigação, deparamo-nos com particularidades que enriquecem a análise da configuração social quando conectadas à história geral.

Embora não faça uso da micro-história, inspirada nos trabalhos de Ginzburg, Laura de Mello e Souza foi uma das primeiras pesquisadoras brasileiras a inovar nos estudos da documentação inquisitorial a fim de iluminar a mentalidade de nossos antepassados. No ano de 1986, Souza publicou o livro *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, no qual buscou evidenciar a sobrevivência e o desenvolvimento das feitiçarias e práticas mágicas existentes no Brasil nos séculos XVII e XVIII, explorando fontes eclesiásticas e inquisitoriais. Por meio de sua obra, revelou as dificuldades vivenciadas pelos colonos, as tensões do cotidiano e o modo como lidavam com a sua religiosidade em um cenário que combinava diferentes crenças e costumes.

Trilhando caminhos semelhantes, nos anos de 1990, os historiadores Luiz Mott e Ronaldo Vainfas também se debruçaram sobre a documentação inquisitorial. O primeiro publicou inúmeros artigos sobre homossexualidade e sodomia no Brasil colonial, contudo, destaca-se, entre seus trabalhos, o livro *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil* (1993), extensa pesquisa sobre a vida da ex-escrava Rosa Egípcia, moradora de Minas gerais, presa pelo Santo Ofício no final do século XVIII. Vainfas, por sua vez, igualmente dedicado ao estudo das moralidades, lançou, em 1989, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, conjunto de textos que contemplam, com riqueza de detalhes, a intimidade do passado colonial. Além disso, sua obra *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995) também deve significativa importância às confissões e às denúncias inquisitoriais que expuseram a seita Santidade, culto religioso sincrético praticado por indígenas, mas que

frequentemente atraia a afeição dos cristãos. Renovadas as possibilidades de pesquisa no tocante ao material produzido pelo Santo Ofício português, nosso trabalho visa contribuir aos estudos referentes às ações da Inquisição na América portuguesa e à compreensão dos sujeitos que compunham nosso passado, bem como incentivar os futuros pesquisadores a contemplarem as vozes anônimas que ecoam dos testemunhos inquisitoriais.

Objetivando confirmar nossa ideia de que as práticas judaizantes confessadas pelos indivíduos de ascendência judaica circunscritos na colônia portuguesa ao final do século XVI não eram reconhecidas conscientemente como preservação da religião judaica, torna-se necessário compreender processos e relações anteriores ao momento em que estes prestaram seus depoimentos frente ao visitador Heitor Furtado de Mendonça. Com essa finalidade, nosso trabalho foi organizado em três capítulos.

No primeiro capítulo, *De Judeus a Cristãos novos*, concentramos a análise na construção do sujeito cristão novo a partir da conversão forçada organizada pelo rei D. Manuel ao final do século XVI em Portugal. Inicialmente, fizemos uma breve contextualização sobre o estabelecimento dos judeus na Península Ibérica discorrendo sobre as determinações impostas à comunidade judaica durante o período em que estiveram sob a dominação dos visigodos e mulçumanos. Na sequência, abordamos a conquista do território pelos cristãos e refletimos a respeito das oscilações de condutas que marcaram a relação entre os monarcas e os judeus no decurso da construção e da consolidação do Reino português. Desde o princípio, houve a necessidade de delimitar a inferioridade da posição ocupada pelos adeptos da religião mosaica, no entanto, apesar das leis e decretos limitarem sua atuação na sociedade, os judeus eram reconhecidos e desfrutavam de direitos. Ainda neste capítulo, analisamos alguns elementos que contribuíram para a desagregação da convivência entre os cristãos e judeus e o aumento de uma progressiva intolerância. Para orientar nossa investigação, utilizamos as reflexões de Elias e Scotson (2009), as quais permitem visualizar a sociedade portuguesa como uma figuração social, na qual os judeus ocupavam a categoria de *outsiders*, enquanto os cristãos, hierarquicamente superiores, representavam os estabelecidos, isto é, aqueles que detinham o poder. Concluimos o capítulo abordando o processo da conversão forçada e o estabelecimento do tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

No segundo capítulo, *A Inquisição na Bahia: cultura, moralidade e religiosidade*, a partir do estudo historiográfico, visamos analisar a vinda da comissão inquisitorial à América portuguesa e a maneira como empreendeu seus trabalhos. A princípio, discorremos sobre os

motivos que poderiam ter ocasionado a presença do inquisidor à colônia e os procedimentos executados após seu estabelecimento no colégio dos padres jesuítas, que culminaram na apresentação formal dos funcionários do Santo Ofício aos moradores da Bahia. Em seguida, tratamos da organização da obra *Confissões da Bahia* (1591-1592), documentação reeditada por Ronaldo Vainfas, em 1997, e efetuamos um exame dos depoimentos dos moradores que dividiam o convívio com os cristãos novos. Optamos por selecionar as narrativas em função da sua recorrência e de suas características, de maneira a conhecer a realidade em que se encontravam nossos personagens. Por meio desses testemunhos, objetivamos identificar a circulação das diferentes práticas que constituíam o panorama cultural, moral e religioso da colônia. Essa exposição sobre a vivência compartilhada no universo colonial é fundamental para perceber a existência do sincretismo religioso que influía sobre os comportamentos dos colonos.

No terceiro capítulo, *A dinâmica das práticas judaizantes no cotidiano dos cristãos novos*, a investigação se concentra no entendimento dos comportamentos, práticas e expressões confessadas pelos cristãos novos ao visitador. Discorremos sobre a postura empregue pelo Inquisidor durante o processo de inquirição dos cristãos novos, apoiada na ideologia de perseguição e de eliminação da suposta heresia judaizante que predominava entre os descendentes dos convertidos. Para a composição deste último capítulo, utilizamos as obras *O judaísmo vivo* (1987) e *Dicionário judaico de lendas e tradições* (1992), as quais descrevem, em detalhes, o conjunto de elementos que integram a cultura e religiosidade judaica, com o objetivo de realizar um paralelo entre as atitudes reveladas pelos cristãos novos e a conduta do indivíduo judeu de modo que, com isto, as informações obtidas expliquem a imperfeita semelhança do seu comportamento com práticas de natureza judaica.



## 1. DE JUDEUS A CRISTÃOS NOVOS

Para empreender o estudo da presença cristã nova na América portuguesa, torna-se fundamental a compreensão da construção do elemento cristão novo, resultado de transformações sociais, políticas e culturais experienciadas em Portugal ao longo do século XV. Os judeus submetidos à conversão forçada constituíram matéria fundamental das perseguições realizadas pelo Tribunal do Santo Ofício, e, conseqüentemente, o problema dos convertidos surge como fenômeno particular e característico da inquisição portuguesa. Embora o reino espanhol tenha experienciado a conversão de milhares de judeus que ficaram conhecidos como marranos, tal processo, distante de uma política de Estado, realizou-se de forma gradativa e, por este motivo, assimilaram-se com maior facilidade, ocasionando menor impacto quando comparado à situação vivida pelos cristãos novos em Portugal. São estes homens e mulheres que atravessam o Atlântico para desembarcar na colônia ainda em seus primórdios, especialmente na Bahia, espaço delimitado para a investigação dos nossos personagens, região cuja colonização é marcada por suas atividades.

O marco exato da chegada dos judeus na Península Ibérica é uma questão sem resposta objetiva. Estudos a esse respeito concentram suas hipóteses na ideia de que o estabelecimento ocorreu durante a vigência do Império Romano do Ocidente, sobretudo, após a destruição do Segundo Templo, em 70 d.C., e a ruína de Jerusalém, circunstâncias que intensificaram a dispersão judaica para inúmeras áreas. Em busca de suas origens, judeus medievais e renascentistas apoiaram-se em narrativas bíblicas concebendo para seu povo um passado distante e grandioso. No entanto, ao conjunto de lendas e histórias projetadas, poucos são os indícios fundamentados e reconhecidos entre os historiadores. Apesar das especulações, a presença dos judeus em Portugal é atestada por meio de vestígios arqueológicos, notadamente uma estela adornada com um menorah - candelabro de sete braços -, encontrada em Mértola, região do baixo Alentejo, que data do século V da era cristã. A inscrição da lápide em língua latina e as informações averiguadas no concílio de Elvira, realizado próximo à cidade de Granada no século IV, cujo debate versava a proibição do relacionamento afetivo entre cristãos e judeus, implica, contudo, a possibilidade de questionamentos quanto à organização da comunidade anteriormente ao século V d.C. (CARSTEN, 2009).

Fixados em Sefarad, a relação e as condições dispostas aos judeus sucederam a constantes oscilações, isto é, em determinados períodos, ora foram favorecidos ora

marginalizados. Na época da dominação visigoda, verificou-se um relativo afrouxamento das imposições aos judeus, breve tolerância interrompida no ano de 587 d.C., quando o rei Recaredo abandona o arianismo e se converte ao catolicismo, retomando as restrições e perseguições.<sup>1</sup> À vista disso, o propósito de eliminação da minoria judaica passa a ser adotado no governo de seus sucessores. Em 613 d.C., o rei Sisebuto foi o primeiro a determinar que todos os judeus se convertessem ao cristianismo ou abandonassem o território. Em busca de unidade religiosa, o resultado de suas ações possivelmente propiciou o surgimento dos primeiros criptojudas da Península Ibérica, judeus que, externamente, compartilhavam da religião vigente, mas, internamente, permaneciam fiéis à crença de seus antepassados. Séculos mais tarde, o mesmo objetivo estimulou os reinos da Espanha e Portugal à política de conversão doutrinária (CARSTEN, 2009).

No decurso da conquista islâmica no século VIII, grande parte dos judeus descontentes com o domínio visigodo vislumbrou novas oportunidades com a chegada dos mulçumanos à península. A aliança com o inimigo foi considerada pelos cristãos um ato de traição, condenação que voltará a irromper os espíritos antissemitas nos séculos posteriores, principalmente nos momentos de crise. Os judeus, por sua vez, amplamente beneficiados pelo contato com a cultura islâmica, alcançaram posições importantes na administração militar de diversos centros urbanos e, além disso, potencializaram seu desenvolvimento econômico e intelectual (CARSTEN, 2009).

Apesar do cenário promissor, a liberdade religiosa concedida pelos mulçumanos justificava-se para além de qualquer generosidade, interessava-lhes o apoio das populações antigas, as quais eventualmente poderiam contra eles insurgir. Ademais, durante a conquista, foi atribuído aos judeus e cristãos status jurídico de inferioridade. De acordo com o direito Islâmico – xaria -, ficavam limitados e submetidos ao pagamento de tributos todos aqueles que vivessem em território islâmico e não reconhecessem a autoridade do profeta Muhammad como mensageiro de Deus (FELDMAN, 2014).

Nos séculos seguintes, a conjuntura pacífica transformou-se em repressão. A chegada dos Almóadas ao poder, no ano de 1140, representou forte intolerância contra os grupos não

---

<sup>1</sup> Nos primeiros séculos do desenvolvimento da religião cristã houve diversas críticas e muitos questionamentos quanto às suas ideias. Nesse sentido, o cristianismo ofereceu significativo material para o surgimento de novas correntes de pensamento, as quais foram consideradas como heresias. O arianismo, por sua vez, ao afirmar que o filho criado pelo pai estaria a ele subordinado, contestava o dogma da Santíssima Trindade minimizando a divindade de Jesus Cristo. No entanto, à medida em que o arianismo constituiu um grande desafio aos teólogos, contribuiu para o advento da unidade doutrinária cristã.

islâmicos. Proibido o exercício do judaísmo, os professantes da fé mosaica dividiram-se entre aqueles que cederam à prática do islã, ainda que apenas exteriormente, e os que buscaram amparo nas províncias cristãs do norte. A partir disso, não demorou muito para que os cristãos reconhecessem as vantagens da proximidade com a comunidade judaica, principalmente para o processo de recuperação das regiões dominadas. A intensa ofensiva cristã contra o califado provocou sua desestruturação interna e, por conseguinte, uma progressiva evasão que viria a ser concluída somente no ano de 1492, com a reconquista de Granada pelos reis católicos (CARSTEN, 2009).

Dedicados à consolidação política do reino português, ainda no século XII, surgem as primeiras legislações que procuraram regulamentar a vida social e os negócios civis da sociedade em formação. Sobre o processo de elaboração das leis medievais, que, mais tarde, foram compiladas sob o título de Ordenações Afonsinas, Elias Lipiner (1982) atesta que tais disposições estavam ao alcance da manipulação dos reis “mediante a concessão de privilégios especiais e particulares” (LIPINER, 1982, p. 16), ou seja, a autoridade real poderia, a qualquer momento, flexibilizar a jurisprudência. Ante a justificativa de que as normas jurídicas eram divinas, concernia ao rei, - representante de Deus -, distribuir a justiça aos seus súditos.

[...] as Ordenações não devem ser consideradas como normas jurídicas rígidas além e aquém das quais inexistia a variabilidade. Como prepostos de Deus, julgavam-se os reis com o arbítrio de modificá-las quando e em favor de quem lhes aprovasse, geralmente por intercessão de intermediários que gozavam de prestígio na Corte (LIPINER, 1982, p. 17).

Com relação aos judeus, desde o princípio, houve a preocupação de produzir um estatuto diferenciado, precisando a inferioridade do grupo. Levando em consideração as determinações do direito canônico e romano que fundamentaram a totalidade dos códigos normativos em todo território, as deliberações impostas à comunidade judaica impulsionaram e, ao mesmo tempo, moldaram sua relação com os cristãos, uma forma de relacionamento que destoava daquela existente em outros países da Europa cristã, onde os judeus, longe de terem algum direito reconhecido, eram frequentemente perseguidos.

Os constantes deslocamentos involuntários em virtude da ausência de um estado próprio tornaram os filhos de Abraão flexíveis aos múltiplos contextos que irrompiam seus caminhos. Por isso, podemos falar em judaísmos, vivências religiosas cujas características foram ajustadas às suas movimentações, dada a impossibilidade de preservação da totalidade das práticas do judaísmo tradicional vividas anteriormente ao processo da diáspora. Em conformidade com a perspectiva de singularidade apresentada por Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007), os

judeus podem ser pensados a partir da ideia de sujeitos migrantes, que deixam pelo caminho marcas de sua cultura e memória, ao mesmo tempo em que encontram novos “fragmentos de vida” e experiências, assimilando os principais aspectos das sociedades que lhes ofereciam acolhimento. Assim, costuravam uma nova identidade diante da qual a essência da fé prevaleceu como fio condutor de suas vidas:

Este sujeito que parte é sujeito partido, segmentado, não é uma unidade, uma totalidade. Assim como sua vida é errante e aberta, ele, enquanto sujeito, é também um sujeito aberto atravessado por diferentes fluxos sociais. Ele não consegue totalizar as experiências que passam por ele mesmo, que o atravessam. Ele é um entroncamento em que diferentes estradas, diferentes séries históricas, vêm encontrar-se e, ao mesmo tempo, vêm separar-se. Ele não é só ponto de partida, nem só ponto de chegada, ele é travessia, transversalidade (ALBUQUERQUE JR, 2007, p. 248).

No caso dos judeus portugueses, suas particularidades decorrem diretamente do contato cotidiano com diferentes culturas, das múltiplas adaptações necessárias à sua sobrevivência ao longo dos anos, e, acima de tudo, da obediência às leis correntes em cada período. Logo, a convivência com grupos distintos espiritualmente e socialmente tende a viabilizar uma série de conflitos e desentendimentos. Todavia, em Portugal, alterações radicais na coexistência de uma minoria judaica com uma maioria cristã demoraram a exteriorizar-se.

Um dos elementos característicos da relação entre os reis portugueses e os judeus reside nas frequentes alterações de comportamentos adotados, isto é, calhou às circunstâncias ou aos interesses particulares de cada monarca determinar a aproximação ou a exclusão da comunidade judaica. Isto porque eram considerados pelos reis como propriedade, e, dessa forma, tornava-se legítimo obrigá-los e desobrigá-los conforme suas vontades.<sup>2</sup> A história dos judeus em Portugal testemunhou diversos momentos nos quais desempenharam importantes e privilegiadas funções no espaço público, como ministros das finanças, tesoureiros, conselheiros, financistas, cirurgiões, médicos, astrólogos, dentre outros. Contudo, ao contrário do que costuma ser apontado pela historiografia tradicional, a maior parte da comunidade judaica era composta de pequenos artesãos - alfaiates, sapateiros, ferreiros e ourives – e, não menos importante, havia também judeus que se dedicavam ao cultivo da terra, ocupação que, por muito tempo, não foi descrita pela documentação intencionando circunscrever suas atividades à prática mercantil (NOVINSKY, 2018).

---

<sup>2</sup> No ano de 1210, uma carta enviada por D. Afonso II qualifica os judeus como “meus judeus”, constatando a concepção de domínio sobre este grupo, cuja benevolência estava puramente ligada aos benefícios que estes indivíduos poderiam proporcionar (KAYSERLING, 2009).

Observa-se, no entanto, que o acesso à administração real não resultava de preferências ou favoritismos, pelo contrário, por suas competências e habilidades, supriam a ausência de profissionais cristãos. Além disso, de acordo com o historiador Carsten (2009), a influência auferida pelos judeus, apesar de significativa, foi representada por uma parcela ínfima entre aqueles que compunham os círculos da elite. Assimilados à corte portuguesa e orgulhosos de suas posições proeminentes, muitas vezes, ignoravam os compromissos e os interesses de seus correligionários que dependiam da sua mediação por não desfrutarem dos mesmos privilégios.

Os registros a respeito do estágio inicial da vida portuguesa são poucos, ainda assim, é possível constatar que, sob o comando de Afonso Henriques (1139-1185), D. Jachia Ibn Jaisch, patriarca de importante família judaica, ocupou eminentes posições na esfera oficial como mordomo real e cavaleiro-mor, trabalhos recompensados com notáveis doações de terras. Mais tarde, no governo de D. Sancho II (1223- 1248), contrariando as leis outorgadas por seu pai, voltou a admitir judeus no Estado, fato também evidente no reinado de Afonso III (1248- 1279), que manteve os serviços judaicos, não acatando as ordens dos concílios ou as determinações do papa Gregório IX, que estabelecia para os judeus, além do uso de distintivos em suas vestimentas, a obrigatoriedade do pagamento de dízimas à Igreja (KAYSERLING, 2009).

Conforme observado, as autoridades reinóis logo tomaram conhecimento da qualidade dos trabalhos executados pelos indivíduos judeus, servindo-se deles segundo suas conveniências. Kayserling (2009) considera D. Afonso III o maior exemplo de seu século quanto à justiça aplicada para com o povo judaico: “Se os decretos elaborados para os judeus de Portugal houvessem dependido somente de Afonso III, estes teriam usufruído de posição muito mais vantajosa do que em qualquer outra nação” (KAYSERLING, 2009, p. 40).<sup>3</sup> Todavia, não contemplaram, por muito tempo, a atmosfera tolerante, pois as condições internas definidas para os judeus alternavam-se de tempos em tempos por efeito da arbitrariedade do rei, da influência da corte e, especialmente, das pressões impostas pelo poder eclesiástico.

Tais leis evoluíram, segundo as necessidades e condições de lugar e tempo, como direitos consuetudinários; resultavam das peculiaridades de um povo, tendo-se de tal modo assimilado à vida pública, que parecia impossível suspendê-las. Todas as ordenações dos forais constituem fiel imagem das concepções, dos usos e costumes do povo; são como que produtos da época que a exprime de maneira natural e genuína,

---

<sup>3</sup> Embora Mayer Kayserling, rabino alemão, esteja comprometido com a causa dos judeus e seus descendentes cristãos novos, sua obra *História dos judeus em Portugal* consiste em rico material para o estudo da vivência dos judeus no reino português, bem como do funcionamento do Tribunal do Santo Ofício. Em casos como esse, cabe ao historiador realizar uma leitura crítica da narrativa, reconhecendo o conteúdo de cunho documental dos apontamentos pessoais que intercedem pelos direitos de seus correligionários.

apesar de nos serem quase incompreensíveis devido a sua linguagem e modo de pensar (KAYSERLING, 2009, p. 40).

Visando restringir ao máximo o contato dos judeus com a população cristã, as legislações portuguesas regulamentam sua vivência em bairros específicos, posteriormente conhecidos como aljamas ou judiarias. Entretanto, a efetiva atenção com a obrigatoriedade do afastamento geográfico verificou-se somente a partir da segunda metade do século XIV, antes disso, poucas cidades reservavam-lhes lugares próprios. As comunas, verdadeiras entidades administrativas, diferenciavam-se das judiarias pelo número de indivíduos e pela autonomia reconhecida pela coroa, ou seja, desfrutavam de jurisdição civil e criminal própria do costume e estilo judaico.<sup>4</sup> Na estrutura que, segundo Kayserling (2009), representava “um Estado dentro de um Estado”, ocupava função de maior autoridade o arrabi-mor, que, além de servir como principal representante religioso, era responsável por conduzir os assuntos da justiça interna, recolher impostos e viabilizar a comunicação entre a comunidade judaica e o rei, atribuições subordinadas à coroa que exigiam alto grau de confiabilidade.

Assim, isolados do convívio com os judeus, os cristãos estavam protegidos de possíveis influências, não obstante, aproveitavam dos seus serviços e ainda recorriam aos seus recursos financeiros quando necessário. Nos bairros judeus, era proibido a circulação de mulheres e crianças cristãs desacompanhadas de figura masculina e igualmente desautorizadas a vender ou comprar em lojas judaicas quando sozinhas, determinações que visavam coibir possíveis uniões amorosas. Após o anoitecer, ao soar do sino, fechavam-se os portões sob a vigilância de guardas reais, proteção concedida mediante o recebimento de volumosas quantias. Conquanto, o judeu que se encontrasse fora da judiaria depois de soado três badaladas estava sujeito a punições que poderiam variar entre uma multa de 10 libras ou açoites. Sobre a lei em questão, solicitaram os judeus sua revisão argumentando que o recolhimento tão cedo inviabilizava seus ofícios. Em resposta, ciente da relevância das ocupações profissionais, decidiu a coroa por prorrogar o tempo de livre movimentação até o toque que marcava a hora dos cristãos rezarem três vezes a Ave-Maria (LIPINER, 1982).

Para além das judiarias, não era permitido que um homem judeu entrasse na casa de mulheres solteiras, viúvas ou donzelas que morassem sozinhas ou, em caso de senhoras casadas, na ausência de seus maridos. Somente em situações muito específicas, era consentido ao

---

<sup>4</sup> Apesar do Direito judaico ser autorizado, havia notáveis limitações que impossibilitavam sua plena aplicação. Acima de qualquer julgamento paralelo estavam as leis do reino.

profissional o acesso ao interior das casas, no mais continuavam impedidos conforme explica o regulamento:

ELRey Dom Eduarte meu Senhor, e Padre da gloriofa memoria em feendo Iffante fez Ley em efta forma, que fe fegue.

Porque noffa teençom fempre foi, e he com a graça de DEOS tolher, e arredar a converfaçom d'antre os Chriftaõs e os Judeos, quanto bem podermos por ferviço de DEOS, e prol dos noffos Regnos, eftabeleccemos por Ley, e mandamos, que Judes nom entrem em cafa de nenhuã molher d'Oordem, ou viuva, ou virgem, que per fy em fuas cafas vivam, nem em cafa da molher cafada, nom feendo hi feu marido; e fe alguãs coufas com ellas ouverem de fazer, e arrecadar, que lhes fallem na rua, ou aa porta de fuas cafas, honde ellas vivem, ou moram, e nom entrem em fuas cafas, nem tomem com ellas outra converfaçom, falvo fe for o Fifico, ou Celorgiam, ou Alfaiate, ou Alvane, ou Dubadores de roupa velha, e Tecelaaães, e Beefteiros de laã, e Pedreiros, e Carpinteiros, e Obreiros, e Braceiros, e d'outros alguus Officios, que fejam taaes; que se nom poffam fazer, fe nom per efpaco d'alguu tempo; porque taaes como eftes mandamos, que poffam entrar em fuas cafas pera lhes darem, e fazerem aquelo, que lhes meftre for, e fallar com ellas, pofto que comfigo nom levem homees Chriftaaõs: e fe for mercador, ou outro alguu d'alguma condiçom tal, que aja d'arrecadar alguma coufa d'algumas Chriftaã, mandamos, que poffa hir a fua casa, com tanto que eften hi presentes huu, ou dous homees, ou molheres Chriftaõs: e que o contrario fazer pola primeira vez, e fegunda pague effe Judeo cinquenta mil libras, e fejam duas partes para o acufador, e a terça parte para nós, e pola terceira vez feja açoutado publicamente.<sup>5</sup>

Apesar de separados, não deixaram de sofrer penosos constrangimentos e amargas intimidações. Assim, cumpre evidenciar algumas obrigações no que diz respeito à cobrança de impostos, tanto nas comunas judaicas quanto os tributos de cunho individual. Regulamentados por lei e podendo variar conforme decisão régia, os impostos que lhes eram atribuídos aludiam sobre diferentes atividades e situações. Um dos mais simbólicos foi a Juderega ou Judenga, prescrito no século XIII, o qual justificava-se pela memória daqueles que venderam Jesus Cristo, por isso pagava-se a mesma quantia. Cobrava-se, também, daqueles que se ocupavam do rabinato e dos judeus que ingressavam nas cidades uma espécie de passagem, visto que não detinham os mesmos direitos de vizinhança dos cristãos. Quanto às exigências militares, apesar da dispensa, pois o serviço era exclusivo dos cristãos, por cada barco equipado pela coroa, deveriam complementar com âncora ou amara, ou optar pelo pagamento de 30 libras. Ademais, os judeus mais ricos ficavam responsáveis por manter um cavalo e prover armas quando necessário. Outrossim, eram recolhidos anualmente encargos que poderiam variar de acordo com idade, sexo e estado civil. Em suma, eram taxados arbitrariamente por tudo que plantavam, vendiam ou compravam (LIPINER, 1982).

<sup>5</sup> Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro II. Disponível em: file: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/20280> acesso em 02 de maio de 2022.

Além das imposições e restrições descritas, ainda podemos apontar outras situações em que a hostilidade contra o povo judeu externalizou-se. Foram proibidos de empregar mão de obra cristã na agricultura ou na esfera doméstica, estavam desautorizados a beber em tabernas cristãs, se caso houvesse na mesma região uma taberna judia, além de encontrarem-se, em diversos momentos, impedidos de deixarem o reino sem autorização régia. A preocupação quanto ao uso de emblemas que os diferenciavam dos cristãos foi significativa durante toda a Baixa Idade Média, compreendendo, em alguns períodos, pautas políticas consideráveis nas reuniões da corte, como quando D. Pedro (1357-1367) promulgou uma nova lei determinando a utilização de insígnia avermelhada hexagonal nas vestes exteriores sobre o peito, repreendendo os transgressores com prisão de 15 dias (KAYSERLING, 2009).

Muitos estudos a respeito das legislações demonstram a ineficiência do cumprimento das deliberações civis ou eclesiásticas, isto é, não eram respeitadas e fiscalizadas com eficácia no cotidiano, todavia, não podemos deixar de observar as consecutivas prescrições ratificadas pelos regentes, as quais foram, em alguns momentos, examinadas com maior zelo e, em outros, colocadas no segundo plano à custa da obtenção de apoios, porém, sempre se fizeram presentes.

É de se notar que as disposições restritivas referentes aos judeus do reino, quando transpostas para o campo da realidade cotidiana não parecem ter funcionado eficientemente. Daí a constante menção, nas Ordenações quatrocentistas, a leis desrespeitadas e à sucessiva revigoração e readaptação destas a novas realidades – a sugerir que as disposições rigorosas nem sempre foram mantidas. Cedo convenceram-se os monarcas da injustiça de suas próprias ordenações, ou pelo menos da impossibilidade de sua rigorosa aplicação. Fosse porque os judeus, em defesa própria ou como desforço de agravos recebidos, tratava de as iludir mediante subterfúgios, furtando-se a seu cumprimento; fosse por conveniências políticas e administrativas supervenientes da própria coroa; os monarcas viram-se impelidos a atenuar generosamente o rigor de suas ordenações, em certos casos para facilitar a arrecadação dos tributos nas comunas dos judeus; noutros porque estavam necessitados de cooperação intelectual de judeus (LIPINER, 1982, p. 17).

Severas e, ao mesmo tempo, ajustáveis às circunstâncias, diversas foram as condições experienciadas pelos judeus no decurso do período medieval, as quais impactaram profundamente sua natureza religiosa, que, por sua vez, é indissociável do modo como conduzem sua vida prática. Servindo às exigências do reino, encontravam-se sedimentados na sociedade portuguesa gozando de direitos e de garantias especiais. Embora subordinados ao domínio monárquico partidário da fé cristã, o limitado espaço que lhes foi facultado permitiu sua sobrevivência como grupo religioso e independente até o ano de 1497, quando obrigatoriamente converterem-se ao cristianismo.



Ao longo da Idade Média, a comunidade judaica assentada na Península Ibérica se constituiu como um dos mais fortes e numerosos núcleos judaicos de toda a Europa. Desfrutando de ampla tolerância cultural e religiosa, conviveram de forma relativamente pacífica com populações cristãs e muçulmanas em uma atmosfera que lhes proporcionou ricas interações, as quais foram essenciais para garantir seu progresso intelectual, científico e econômico. À Espanha das “três religiões” recorre os historiadores contemporâneos para ilustrar o tratamento oferecido aos judeus que viviam misturados entre a população. Cenário auspicioso que destoava de outras regiões do continente, pois, a partir do século XI, diversas nações enrijeceram sua política de segregação e expulsão dos judeus. Em sua obra *História do medo no Ocidente*, Jean Delumeau (2009) aponta o ânimo cruzadista como motivo fomentador dos massacres e das implacáveis perseguições contra o povo judeu, sob a justificativa da impossibilidade de coexistência com os inimigos de Cristo (DELUMEAU, 2009).

Não obstante, ao final do século XIV, alguns fatores colaboraram para a desagregação da convivência entre judeus e cristãos portugueses, bem como o aumento de uma progressiva intolerância. Discorremos aqui sobre três razões que, ao nosso entendimento, são relevantes para a compreensão deste ponto. Em primeiro lugar, a ocupação de cargos públicos por indivíduos mosaicos sempre causou indignação aos membros da comunidade cristã. A hostilidade explicava-se pela perspectiva de autoridade por eles exercida sobre os cristãos, que se sentiam oprimidos e envergonhados. Em diversos momentos, os judeus foram atribuídos a funções consideradas odiosas, como a arrecadação de impostos e a administração das rendas públicas, despertando ira e desprezo, pois, aos olhos do povo, tratava-se de evidente predileção. Em contrapartida, alegavam os regentes que a responsabilidade sobre determinados ofícios ocorria por efeito de seus talentos, dado que, entre os cristãos, não encontravam as mesmas competências. Rejeitando qualquer vínculo particular ou eventual simpatia, incitava os monarcas à cólera da “arraia miúda” que constantemente buscava, através dos seus representantes na corte, protestar contra os abusos cometidos pelos cobradores de impostos judeus, intencionando seu afastamento das funções (AZEVEDO, 1921). Para mais, como ativos praticantes da usura nas dinâmicas financeiras, eram acusados de ludibriar e compelir a clientela cristã. Ao mesmo tempo, estavam proibidos de preencher alguns postos reservados unicamente a profissionais cristãos. Assim, limitado o exercício de suas funcionalidades, no decorrer dos séculos, acabaram impelidos às operações comerciais e financeiras, atividades desonrosas e desvalorizadas pelos princípios do cristianismo, contudo, práticas que asseguravam aos judeus segurança econômica.

O desenvolvimento de uma burguesia judaica e a ocupação de posições privilegiadas nos círculos da corte são aspectos que, para António José Saraiva (1985), indicavam a prosperidade da comunidade judaica, mas, por outro lado, reforçavam os sentimentos de inveja e discriminação da sociedade católica tradicional. Na vigência do reinado de D. Afonso V (1438-1477), os judeus desfrutaram de amplas regalias, era permitido viver fora das judiarias, estavam isentos da obrigatoriedade de usar distintivos e, além disso, ostentavam riquezas e luxos, como salienta Kayserling (2009), ao dizer que “pavoneavam-se sobre seus cavalos e jumentos ricamente enfeitados com custosos arreios, envergando longas túnicas e finos capuzes, com pelerines, coletes de seda e espadas douradas” (KAYSERLING, 2009, p. 97). Contrário à implantação de novas restrições como desejavam seus adversários, D. Afonso V soube aproveitar seus conhecimentos, empregando-os em inúmeras atividades. Destaca-se, nesta época, o prestígio D. José Jachia, na qualidade de conselheiro particular, chamado pelo rei de “judeu sábio” e, sobretudo, a figura de Isaac Abravanel, judeu de confiança nomeado como ministro das finanças e tesoureiro real (KAYSERLING, 2009). Posto isto, depreende-se que, apesar das diferenças culturais e religiosas, o incômodo com os judeus portugueses, desde o início, manteve traços socioeconômicos velados que contribuíram para impulsionar sua eliminação anos mais tarde.

O segundo aspecto diz respeito à formulação e à disseminação de uma propaganda antijudaica estimulada pelo descontentamento da influência dos judeus na sociedade portuguesa. Neste cenário, o clero desempenhou importante papel buscando identificar o judeu como mal absoluto, inflamando animosidades no coração do rebanho cristão. Na obra *História dos cristãos novos na Bahia: a Inquisição*, Novinsky (1972) vincula a campanha religiosa contra o grupo judaico ao destaque que alguns membros adquiriram no setor econômico, entendendo que a motivação por trás do preconceito religioso apoiava-se na competição pelo controle deste poder.

Quando o processo evolutivo da sociedade ibérica alcançou estágio econômico mais avançado, levando a maior parte daquela população a disputar direitos iguais aos do grupo dominante e privilegiado, utilizou-se este dos meios existentes na tradição, isto é, da espécie de mitologia em que parecia sustentar-se a sociedade: melhor, recorreu ao mito do herege identificado como inimigo da pátria e ao da reprovação, do rejeitado, da maldição lançada sobre o povo judeu (NOVINSKY, 19, p. 33).

No estudo sobre as relações de poder a partir de uma figuração social de estabelecidos e outsiders, os sociológicos Norbert Elias e John Scotson (2000) buscam identificar os elementos utilizados pelo grupo superior para fundamentar sua qualidade de estabelecido que

lhes permite marginalizar o grupo dos *outsiders*. Embora o estudo realizado pelos pesquisadores se concentre em uma pequena comunidade habitada por operários ingleses na década de 1950, o conceito de figuração social estabelecidos-*outsiders* pode contribuir na investigação de outras sociedades em diferentes tempos e espaços. Dessa forma, aplicamos a noção de estabelecidos à sociedade católica portuguesa ao passo que os judeus faziam parte da categoria *outsider*.

Na presente figuração social, embora os judeus existissem como um grupo social com direitos reconhecidos e houvesse aqueles integrados à governança, no entendimento da comunidade cristã, sobretudo para a nobreza, para os homens da Igreja e para as camadas mais pobres da população, os seguidores do judaísmo não eram reconhecidos genuinamente como membros da sociedade portuguesa. Suas práticas, suas cerimônias, seus comportamentos e suas maneiras de pensar o mundo contrariavam os preceitos e os dogmas do cristianismo e, portanto, não deveriam preencher postos que, de alguma maneira, coagissem os adeptos da verdadeira fé. Nesse sentido, há um preconceito étnico e religioso que estimula os cristãos a apontá-los como ameaça à ortodoxia do catolicismo. Tal fato acaba sendo corroborado com as inúmeras leis discriminatórias que lhes foram impostas no decorrer dos séculos, deliberações que acabaram cerceando suas liberdades em diferentes níveis da vida social.

Em razão da diferença postulada por uma identidade étnica e religiosa, os cristãos, a partir de uma identificação coletiva, permitem-se considerar como seres superiores, inclusive os mais desprivilegiados na hierarquia social. A coesão interna da comunidade cristã admite que seus membros sustentem, na estrutura de sua personalidade, um sentimento de pertença social do qual os judeus estão excluídos, ao menos a maioria deles. Dessa forma, imputam ao grupo *outsider* um status de inferioridade propiciando a manutenção da desigualdade nas relações e, conseqüentemente, a permanência do poder entre os estabelecidos.

Afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nesta situação o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 24).

A autopercepção dos cristãos como seres superiores no plano moral e religioso caminha lado a lado com o conceito de anomia, isto é, os judeus são considerados como indignos de confiança, traiçoeiros e indisciplinados. O entendimento, por parte dos estabelecidos, de que o contato com os membros do grupo *outsider* contamina significa dizer que há, entre os cristãos, medo e preocupação com a influência da religião judaica e de seus costumes no seio da

população cristã. Por isso, eram obrigados a habitar em bairros próprios e fazer uso de símbolos que os caracterizavam como diferentes.

A aversão, desprezo, ou ódio que os membros de um grupo estabelecido sentem pelos de um e grupo outsider, assim como o medo de um contato mais estreito com estes últimos possa contaminá-los, não diferem nos casos em que dois grupos são claramente distintos em sua aparência física e naqueles em que são fisicamente indistinguíveis, a ponto de os párias menos dotados de poder serem obrigados a usar uma insígnia que mostre sua identidade (ELIAS e SCOTSON, 2000, p. 32).

Em Portugal, graças à liberdade *sui generis*, não sucederam pogroms populares como relatados na Alemanha e França, no entanto, não deixou o judeu de ser percebido como “o outro”, isto é, aquele que se diferenciava pela crença e pelo estilo de vida. Dessa forma, em épocas de crise, como sucedia no século XIV, foram apontados como bode expiatório para as diversas mazelas que aterrorizavam o reino, seja a fome, a peste, as guerras ou sendo até mesmo culpabilizados pelas catástrofes naturais, dado que qualquer pretexto servia de fonte para incriminar os judeus traidores de Jesus Cristo, imagem estereotipada, mas preservada e difundida pelo clero secular aos fiéis cristãos.

A exemplo da agitação popular contra o povo judeu, conta-nos Herculano (2002) que, ao final do ano de 1449, aproveitando-se da ausência do rei Afonso V, um grupo de homens insultou e violentou, sem motivo evidente, diversos judeus que se encontravam na comuna. Após o ocorrido, foi solicitado às autoridades proteção e justiça, que, considerando os acusados culpados, mandaram puni-los com açoites em praça pública. Todavia, não contavam os judeus que a severidade dos castigos iria despertar grandiosa revolta contra as judiarias, resultando em mortes e assaltos. Outras manifestações de ódio não tardaram a suceder combinadas às mudanças políticas e sociais ocorridas na própria sociedade portuguesa.

À vista disso, apresentamos, como terceiro ponto, no que interessa identificar os aspectos que constituíram uma nova era no convívio entre cristãos e judeus, o desejo da consolidação de unidade religiosa por parte do Estado espanhol. Embora nosso estudo se limite a Portugal, consideramos importante trazer para o debate o desencadeamento da aversão aos judeus no país vizinho, cujas consequências foram sentidas no reino português.

Muitos pesquisadores dedicaram-se a analisar as condições experienciadas pelos judeus na Espanha, por isso, pretendemos colocar a discussão de maneira breve para auxiliar no entendimento dos fatídicos acontecimentos de 1497. No início do século XIV, o cenário relativamente estável na coexistência das comunidades cristãs e judaicas na região hispânica

sofre radicais transformações. Invasões a bairros judeus, destruição de sinagogas, violências e assassinatos contextualizam uma nova realidade marcada pela perseguição. O fanatismo religioso de alguns setores do clero, comprometidos com calorosos discursos condenatórios, foi o grande responsável por instigar uma política de combate aos judeus. O marco crítico das inflamações deu-se com a destruição da judiaria de Sevilha, em 1391, seguida pelo grande registro de mortes e de batismos forçados. Tal impetuosidade, fugindo ao controle das autoridades, ultrapassou as fronteiras, deixando rastros semelhantes em diversas localidades. Instaurado o clima de insegurança, a saída para alguns judeus foi afastar-se, migrando para regiões que lhes oferecessem menores perturbações. Sob risco de morte, entre aqueles que ficaram, grande parte envolveu-se numa massiva conversão que resultou na formação de um novo grupo social conhecido na sociedade espanhola como marranos.

Os conversos de Espanha viviam, assim, num flagrante estado de dubiedade, mantendo relações, ao mesmo tempo, tanto com cristãos quanto com judeus, presenciando os costumes de uma e de outra fé, refletindo esta dubiedade em sua prática cotidiana cristã, alimentada com costumes da religião judaica. Como consequência, o problema do criptojudaísmo manter-se-ia fortemente presente: embora alguns indivíduos adotassem fervorosamente a boa nova católica, é indiscutível que muitos dos conversos professassem, ocultamente, o judaísmo, abandonado menos por convicções pessoais do que por pressões externas, como o grave risco de ataques pelos cristãos mais radicais (ASSIS, 2012, p. 45).

Os efeitos de uma nova configuração social logo se fizeram compreender. Produzindo novas agitações, a convivência em um espaço que possibilitava o contato dos recém convertidos com os costumes de seus antepassados era intolerável, as desconfianças sobre sua real sinceridade despertaram o espírito intransigente de seus perseguidores. Assim, inúmeras prescrições discriminatórias passam a ser estabelecidas no transcorrer dos anos. Em 1449, entra em vigor a lei de limpeza de sangue, impedindo o acesso dos judeus e de seus descendentes a determinadas profissões, cargos e honrarias. A busca pela declaração de pureza de sangue, por padrão das intuições, das confrarias e até das universidades, exigia minuciosas investigações sobre a genealogia dos indivíduos, qualquer indicativo de mácula judaica ou moura até a oitava geração impossibilitava seu desempenho na comunidade (SARAIVA, 1985).

Diante do perigo ao bom andamento da religiosidade católica, logo após emergir ao poder, trataram os reis católicos de solicitar ao papa a autorização para que fosse instituído, no reino, o Tribunal da Inquisição visando a solução do inédito problema originado com as conversões. No ano de 1478, a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* emitida por Sixto IV atende às exigências dos monarcas conferindo a eles a competência para nomear, revogar e substituir os inquisidores segundo suas necessidades. Contudo, os primeiros procedimentos

concretos do Santo Ofício aconteceriam somente no ano seguinte, com a realização do primeiro auto-de-fé e com a condenação de seis pessoas à pena capital (BETHENCOURT, 2000).

A ação da Inquisição se direcionava a combater os erros em matéria de fé e, portanto, as heresias que cometiam os marranos recentemente incorporados ao círculo da cristandade. Limitada sua atuação aos súditos da Igreja, não se dispunha de jurisdição sobre os judeus que decidiram permanecer zelosos à religiosidade judaica, a esses estava garantida a liberdade de crença. Contexto que viria a modificar-se em 1492, com a promulgação do decreto de expulsão, tendo em vista os novos objetivos estabelecidos após a unificação do reino Espanhol, isto é, a articulação da unicidade religiosa e a autenticidade de devoção. Prescrito o prazo de quatro meses, os judeus que não aceitassem a conversão ao cristianismo e subsistissem no reino estariam sujeitos à pena de morte e ao confisco de bens.

Muitas dezenas de milhares de homens liquidaram os seus bens ao desbarato e partiram em parte pelos portos, em parte pela fronteira portuguesa. As razões que determinaram esta medida têm sido diversamente explicadas. É evidente que ela resultou num imenso saque de bens expatriados, saque esse que não aproveitou apenas ao rei e seus agentes, mas toda uma massa de gente que dispunha de dinheiro líquido para comprar, a preços irrisórios as terras, as casas e os moveis dos que partiram. Mas, não parece menos evidente que a expulsão é a conclusão inevitável da situação que anteriormente se criara. Uma vez que a grande parte dos judeus tinha se convertido, tornava-se difícil a existência dos não-convertidos. Um dos grupos tendia a eliminar o outro (SARAIVA, 1985, p. 23).

França, Itália, Países Baixos, Inglaterra, Turquia e o norte da África foram alguns dos destinos escolhidos entre os judeus para restabelecerem-se com maior segurança. Contudo, a grande parcela dos expatriados deslocou-se para Portugal, sendo recebida por D. João II (1481-1495), que solicitou deles uma taxa de 8 cruzados para que pudessem adentrar no reino provisoriamente. Esgotado o prazo estipulado para sua partida, aqueles que optaram por permanecer ficaram expostos ao risco de serem reduzidos à escravidão (SARAIVA, 1985).

Precisar seguramente o número de judeus espanhóis que entraram no território português é uma tarefa complexa, mas, segundo as pesquisas analisadas e citadas pelo historiador Saraiva (1985), “trata-se de uma penetração massiva”, calcula-se aproximadamente 120 mil pessoas ou 20 mil famílias, desconsiderando aqueles que cruzaram a fronteira clandestinamente para escapar do alcance de Fernando e Isabel. A grande quantidade de judeus oriundos da vizinhança converteu-se em um grave problema para aqueles que já residiam no país. O aumento das antipatias e das reclamações acerca do povo judeu quando comparado com seu reconhecido estado de equilíbrio de pouco tempo atrás sinalizava o endurecimento do antissemitismo que impunha barreias à tolerância étnica e religiosa.

Após a morte de D. João II, ascende ao trono D. Manuel (1495-1521), o qual, julgando ser de grande relevância a permanência do grupo mosaico no que tange a suas ambições expansionistas, principalmente em razão de seus conhecimentos náuticos, determinou a interrupção da ordem de escravização, envolvendo-os em atividades ligadas ao desenvolvimento e ao progresso do Império marítimo português. Apesar disso, a nova aliança com o reino espanhol gerou mudanças no posicionamento real, alterando permanentemente seu relacionamento com os judeus. O contrato matrimonial imposto à união de D. Manuel com a infanta Isabel, filha dos reis católicos, firmava uma série de condições imprescindíveis à realização do casamento. Uma delas versava sobre a expulsão de todos os judeus e mouros, assim como outrora ocorreu na Espanha. Em dezembro de 1496, foi promulgado o édito de expulsão concedendo às referidas populações o prazo de 10 meses para deixarem o reino. Os que arriscassem continuar no território estariam expostos à pena de morte e ao sequestro de bens. Todavia, de acordo com o documento, o rei se comprometia a auxiliá-los na saída, permitindo que transportassem seus bens desde que pagassem todas as dívidas.

Embora decretasse o fim do judaísmo em Portugal com as leis de 1496, o monarca luso sabia das conseqüências malélicas para o reino da perda de contingente tão preparado e dos investimentos a médio e longo prazo para o reino que teriam melhor futuro se contassem com a participação da camada hebréia, visto a própria política de expansão ultramarina, a viver momento de ápice, posto constituírem respeitável parcela da burguesia lusa além de especialistas em variados ofícios (ASSIS, 2012, p. 54).

Avaliando os possíveis prejuízos que resultariam da partida dos judeus, D. Manuel, em direção contrária ao decreto, tomou algumas providências aspirando mantê-los sob seu domínio. Nesse sentido, em abril de 1497, ordena o batismo forçado de todas as crianças judias menores de 14 anos, afastando-lhes de seus pais para serem entregues aos cuidados de famílias cristãs, nas quais seriam devidamente catequizadas. E, ainda, esforçando-se para conquistá-los, propôs uma lei de proteção religiosa, uma espécie de tempo para familiarizar-se com a nova fé. Proibiu as autoridades de, pelos próximos 20 anos, realizar qualquer inquirição sobre suas devoções, evitando, dessarte, futuras acusações de judaísmo secreto. Contudo, próximo ao fim do prazo de expulsão, contradizendo a promessa de assistência, determinou o rei que os judeus só poderiam sair através do porto da cidade de Lisboa, bloqueando as demais alternativas de embarque. Aglomerados no porto, estima-se que cerca de 20 mil judeus foram batizados em pé, aspergindo sobre eles água benta e atribuindo-lhes nomes cristãos, a decisão arbitrária de conversão os transformou repentinamente em súditos da cristandade (SARAIVA, 1985).

A política de integração empreendida por D. Manuel, pretendendo a homogeneização jurídica e social de seus fiéis, perdurou por aproximadamente quatro décadas. Em 1512, a interdição dos inqueritos contra o comportamento religioso dos cristãos novos foi prorrogada por dezesseis anos, reforçando a imunidade até 1533. Logo, a ampliação da tutela possibilitou e estimulou a uma parte dos recém-convertidos o retorno em segredo à extinta religião. Os criptojudéus, como ficaram conhecidos, eram aqueles que praticavam, no interior de suas casas, os rituais, as orações e as tradições da crença mosaica ainda cristalinas em sua memória. Contudo, precisar que todos os cristãos novos continuaram fiéis ao judaísmo significa assumir uma posição impossível de ser comprovada. Tal perspectiva foi adotada pelo autor J. Lúcio de Azevedo (1921), em seu estudo *História dos Christãos Novos Portugueses*. Para ele, embora os cristãos novos comparecessem a Igreja, eram cristãos somente na aparência, em suas casas eles continuavam a realizar os rituais de sua antiga fé, portanto, não houve uma verdadeira aceitação do cristianismo entre os cristãos novos, “[...] eram ao mesmo tempo judeus e catholicos” (58). Dessa forma, Azevedo (1921) estabelece o criptojudaísmo como a causa fundamental da criação da Inquisição Portuguesa - razão pelo qual suas ações eram consideradas legítimas - entendendo que a própria sociedade desejava e estimulava a eliminação da heresia judaizante a fim de que se estabelecesse uma unidade nacional a partir do elemento religioso.

Muito se estuda acerca da resistência à assimilação e em que medida se deu a incorporação da minoria cristã nova. De acordo com Saraiva (1985), que propõe uma revisão sobre o tema, era pouco provável que os convertidos continuassem se dedicando ao judaísmo sem os elementos que lhes eram inerentes, como os livros e sinagogas. Externamente, precisaram se submeter cotidianamente à prática da religiosidade cristã, frequentando as missas, recitando suas rezas e cumprindo seus preceitos. Naturalmente, os primeiros cristãos novos não reconheceram o cristianismo, em razão do terror exercido contra sua consciência religiosa. Contudo, o autor afirma que “[...] um ritual que se pratica ao longo dos anos e das gerações não pode manter-se indefinitivamente como uma atitude hipócrita ou forçada” (SARAIVA, 1985, p. 38), ou seja, com o passar do tempo e com a constante prática impelida pelo meio, acreditava-se no condicionando religioso dos cristãos novos e, portanto, em sua completa assimilação.

Deste modo, para o referido autor, o criptojudaísmo dos conversos foi um pretexto para instalação do Santo Ofício da Inquisição, que acabou encobrindo as verdadeiras justificativas que se pautavam em aspectos econômicos. Saraiva (1985) argumenta que os cristãos novos acabam substituindo o status anteriormente ocupado pelos judeus, agora como parte do grêmio



cristão. Assim, foram identificados como burguesia nascente concorrente da nobreza cristã, a qual inferiu desta nova conjuntura uma ameaça à sua posição privilegiada na hierarquia da sociedade portuguesa. Travar uma luta contra os cristãos novos significava, antes de tudo, arrecadar mais recursos, em razão da confiscação de seus bens. Além disso, o estabelecimento do sistema de discriminações através da aplicação das leis de limpeza de sangue que inviabilizavam seu acesso aos cargos públicos e outras funções simbolizava, na prática, a redução das rivalidades com o grupo cristão velho.

Não obstante, pautar a análise do estabelecimento da Inquisição Portuguesa apenas pelo prisma das condições materiais ou somente do ponto de vista religioso seria reduzir a compreensão de um dos episódios mais complexos da história moderna. A nosso ver, a melhor hipótese para a compreensão da instituição do Tribunal está atrelada a uma conjunção de fatores, em especial, ao “mito” do cristão novo cripto judaizante inflamado pela ideologia vigente na mentalidade da sociedade à época. Afastando-nos dos estudos que negam a existência de indivíduos que mantiveram a convicção judaica em seu espírito e, ao mesmo tempo questionando as teses que argumentam a fragilidade da conversão no decorrer das gerações, compreendemos os cristãos novos como sujeitos complexos que abruptamente precisaram aprender a enfrentar uma nova realidade. Assim, compartilhamos das observações de historiadora Novinsky (1972) ao inferir sobre os cristãos novos a ideia de “homem dividido”, isto é, a autora admite os fatores econômicos como incentivo às perseguições, uma vez que os cristãos novos detinham um grande poderio financeiro, e reconhece que a exclusão social orientada pela adoção da limpeza de sangue influenciou profundamente a subjetividade dos convertidos.

[...] o cristão novo encontra-se num mundo ao qual não pertence. Não aceita o catolicismo, não se integra ao judaísmo [...] E considerado judeus pelos cristãos e cristãos pelos judeus. Internamente é um homem dividido, rompido, que para se equilibrar, se apoia no mito da honra que herdou da sociedade ibérica e que se reflete na frequência com que repete que “não trocaria todas as honras do mundo para deixar de ser cristão novo”. Exatamente nisso se exprime a essência do que ele é: nem judeus, nem cristão, mas “cristão novo com a graça de Deus” (NOVINSKY, 1972, p. 162).

Se o germe da instalação do Tribunal da Inquisição em Portugal surgiu ainda no reinado de D. Manuel, por obra da pressão espanhola, as discussões somente tomariam forma a partir do comprometimento de seu filho D. João III (1521-1557). A efetiva negociação com a cúria romana ocorreu após anos de conflito entre os embaixadores reais, influenciados pelo setor eclesiástico, e os ricos intermediários cristãos novos que buscavam de todos os modos interromper ou dificultar o reconhecimento da política religiosa do novo rei. Corrupção,

suborno e conspiração são alguns dos aspectos que marcaram a referida operação diplomática. No ano de 1536, o papa Paulo III, pela bula *Cum ad nihil magis*, viabiliza a instituição do Santo Ofício da Inquisição em território luso. Com autonomia para nomear aquele que iria ocupar a função do Inquisidor-Geral, D. João III determina que o franciscano D. Diogo Silva, seu confessor, assumira a posição de representante mor do Tribunal.<sup>6</sup>

O Tribunal foi criado por Paulo III – o papa de Trento – movido pelas solicitações de reformas para manter a Cristandade e para satisfazer a vontade do rei absoluto de Portugal, D. João III, o Rei Pio, cuja fidelidade o papa precisava conciliar. O rei queria preservar o seu reino, realizando a unificação política alicerçada na homogeneidade das consciências. Via na Inquisição instrumento para implantar a ordem nos espíritos, a disciplina dos vários estamentos sociais, com a redução dos cristãos novos, elementos desconformes pelo seu cripto-judaísmo, além da possibilidade de prevenir a infiltração da dissidência protestante (SIQUEIRA, 2008, p. 84-85).

Paralelamente à erradicação do criptojudáismo, a Inquisição portuguesa intentou refrear outros delitos outrora condenados pelos tribunais medievais como a feitiçaria, a sodomia, os sortilégios, a negação dos sacramentos, da divindade de cristo e da própria virgindade de Maria, colocando em andamento uma completa varredura nas inconsistências dos pensamentos e das práticas religiosas. Contudo, a configuração do conjunto de heresias competentes ao Santo Ofício foi bastante flexível às transformações ditadas pelo tempo e espaço, por isso, novos crimes foram incorporados à sua alçada – a heresia protestante -, e outros foram transferidos do foro comum ou eclesiástico para o inquisitorial, como a bigamia e a solicitação. A classificação das heresias, muito discutida nos manuais dos confessores da Idade Média e posteriormente ampliadas no contexto da modernidade, consistia em uma complexa tarefa de investigação e reflexão, mais adiante, veremos que, no decurso da visitação à América portuguesa, algumas culpas simplesmente fogem ao entendimento do inquisidor, ficando à margem de uma sentença apropriada.

Quanto à sua organização interna, contava com uma extensa rede de funcionários estruturados hierarquicamente. Inquisidor-Geral, deputados, inquisidores de distrito, visitantes, notários, promotores, procuradores das partes, familiares, alcaides, meirinhos e outros que, neste momento, não serão aqui descritos. Para gerir as posições, foi elaborada uma

---

<sup>6</sup> O estabelecimento da Inquisição espanhola conduziu-os a importantes modificações na jurisdição do tribunal. Rompendo com a tradição medieval, a Igreja passava a compartilhar seu poder com a autoridade civil, concedendo aos reis a faculdade de nomear os Inquisidores de seus territórios. Em Portugal, a interferência da coroa se dava nos processos, nos perdões gerais, na organização e nas cerimônias ritualísticas que caracterizavam suas atividades, por exemplo, os autos da fé. De acordo com Bethencourt (2000), o tribunal começou a agir de maneira autônoma a partir de 1540, período em que surgem as primeiras divergências entre os poderes.

série de regulamentos e de instruções que atravessavam toda e qualquer ação a ser realizada dentro do sistema inquisitorial.<sup>7</sup> Diferentemente da Inquisição medieval, na qual os inquisidores facilmente trocavam informações entre si, discutindo as heresias e o modo de agir sobre elas, em Portugal, a orientação procedia de um órgão superior. Acima da autoridade dos tribunais localizados em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa, estava o Conselho Geral, um tribunal de última instância que possuía o direito de intervir, a qualquer momento, no desempenho dos demais.

O método adotado pelo Santo Ofício foi alvo de inúmeras críticas, principalmente entre os cristãos novos visivelmente violentados no decorrer de toda a inquirição. Para instauração do processo, aceitava-se qualquer tipo de testemunho. Completo, impreciso ou parcial, as denúncias foram, segundo Novinsky (1972), o combustível da máquina inquisitorial. Se motivadas por conflitos pessoais, intrigas, concorrência ou outra razão tendenciosa, dificilmente seriam investigadas ou examinadas com desconfiança por parte dos inquisidores.

Um outro ponto polêmico era a questão do segredo que perdurava em todas as fases do processo, qualquer conversação sobre os fatos versados no interior do tribunal poderia ser considerada uma violação e conseqüentemente assimilada à heresia. Aceitas as acusações, realizava-se a busca pelo réu que, depois de preso, era encaminhado a prestar depoimento durante a fase de interrogatório, na qual esperava-se que o acusado confessasse espontaneamente. Todavia, em nenhum momento, o inquisidor transmitia informações a respeito da testemunha ou testemunhas, em princípio, duas denúncias eram necessárias para elaboração de um mandado de prisão, a menos que as acusações viessem de parentes próximos do denunciado. Do mesmo modo, não lhe era comunicado sobre o crime que supostamente havia cometido nem mesmo o tempo ou lugar do ocorrido. Diante de tantos empecilhos, a defesa lançava-se à sorte, adivinhar a causa da acusação era uma solução complicada, por essa razão, muitos presos preferiam se considerar culpados na esperança de livrarem-se dos abusos e dos castigos. Para a justiça inquisitorial, o réu era culpado até que se provasse o contrário, ainda mais no caso de comprovação de origem cristã nova.

Todas as denúncias eram recebidas fosse qual fosse a idoneidade dos denunciantes. É este um dos pontos em que o processo inquisitorial se distingue do processo comum, que não admitia os depoimentos de escravos, pessoas infames, excomungados ou condenados em direito comum. Na Inquisição aceitavam-se inclusivamente as denúncias por carta anônima, <se o caso for de qualidade que pareça que convém a

---

<sup>7</sup> Em 1552, o Cardeal D. Henrique apresenta o primeiro Regimento inquisitorial, reelaborado e ampliado nos anos de 1570, 1613, 1640 e ao final do governo do Marquês de Pombal, em 1774.

serviço de Deus e bem da fé (L.II, tit. 3,§ 6.) Na realidade, o crédito da testemunha dependia unicamente do arbítrio dos inquisidores (SARAIVA, 1985, p. 59).

Um dos aspectos pelos quais ficaram conhecidas as inquisições, medieval e moderna, foi adoção da tortura durante os interrogatórios. O tormento do potro ou da polé eram utilizados quando havia insuficiência de provas condenatórias ou em casos de confissões incompletas. Procedimento brutal e cruel que visava extrair a qualquer preço confissões de culpa, fidedignas ou não. Eliminada qualquer liberdade garantida pelo direito comum, estavam submetidos ao julgamento e à sentença dos inquisidores. Concluída a ritualística da condenação no auto da fé, quando entregues ao braço secular ou penitenciados com cárcere e hábito penitencial perpétuo, ficava a família do transgressor vulnerável ao estigma da infâmia por gerações. Os dispositivos e estratégias empregues pela Inquisição ao longo do processo são diversos e consistem em valiosa fonte para os estudos inquisitoriais, principalmente no que corresponde à concepção de justiça desenhada por uma instituição eclesiástica direcionada pela misericórdia.

Igualmente inserida no trabalho da investigação inquisitorial estava a documentação, exame e deliberação acerca das confissões apresentadas pelos fiéis. Conclamadas pelos éditos, as confissões ofereciam o quadro geral dos conhecimentos, dos comportamentos e das violações da fé cristã vividos no dia a dia da sociedade portuguesa. O ato de confessar expressa o reconhecimento do erro e a disposição para o cumprimento da penitência estabelecida pelo padre ou inquisidor. Assim, o cristão deposita na confissão a esperança de reaver sua estabilidade espiritual ao libertar-se do sentimento de culpa através do perdão. No entanto, a confissão recebida pelos inquisidores diferencia-se da confissão sacramental, cujo objetivo é rastrear as heresias e apostasias, ou seja, convicções que se opunham à crença no Deus cristão e aos preceitos de sua Igreja. Entendido como juiz das consciências, o inquisidor trabalhava como intermediário de Deus no mundo terreno, auxiliando seu rebanho desgarrado à reintegração na graça e na misericórdia divina para o alcance da salvação eterna.

A atenção do Santo Ofício estava na realização de uma ação coletiva que assegurasse a tranquilidade da religiosidade cristã, sendo assim, também era de seu interesse a redenção individual. Siqueira (1978) entende que a confissão inquisitorial desempenhava um papel duplo. No primeiro momento, o inquisidor atuava como psicólogo ao ouvir atentamente as falhas e encorajar a precisão dos detalhes sem demonstrar descontentamento. Em seguida, mobilizava seus conhecimentos doutrinários para prescrever uma justa correção aos faltosos. Aconselha, orienta e tranquiliza as consciências para impedir futuras reincidências, ao mesmo

tempo em que especula, questiona cúmplices e solicita confissão completa. Destarte, o diálogo entre inquisidor e confessante, ainda que seja desigual, posto que o controle da comunicação se encontrava nas mãos da autoridade religiosa, permite aos seus leitores o acesso a pensamentos e a comportamentos de sujeitos anônimos que vivenciavam a realidade a partir de uma outra perspectiva, e, conforme observado, seu entendimento e sua relação com o divino estão, em boa parte dos casos, em desacordo com os princípios da religião cristã.

À vista disso, o capítulo a seguir é dedicado à análise geral, embora selecionada, dos depoimentos registrados no livro *Confissões da Bahia* (1591-1592), recolhidos durante a primeira visita da Inquisição à América portuguesa sob autoridade do licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Sendo o objeto de nossa investigação a compreensão dos comportamentos narrados pelos cristãos novos, as confissões reveladas pelos habitantes da Bahia viabilizam uma melhor percepção do cenário cultural, moral e religioso compartilhado pela sociedade, ambiente cuja influência não apenas ecoa, mas influi diretamente no espírito de nossos personagens.

## 2. A INQUISIÇÃO NA BAHIA: CULTURA, MORALIDADE E RELIGIOSIDADE

Os modos de viver e de pensar dos cristãos novos lusitanos estão profundamente ligados à conversão forçada e à conjuntura de proteção religiosa organizada por D. Manuel (1495-1521), bem como a perseguição desencadeada aos criptojudeus a partir do estabelecimento da Inquisição Portuguesa no ano de 1536. Todavia, o estudo dos neoconvertos escapa a qualquer enquadramento totalizante; inferir sobre eles uma única identidade significa empobrecê-los. Assim, empreendemos nossa análise sobre os cristãos novos estabelecidos na Bahia ao final do século XVI, considerando suas múltiplas dimensões, e, em especial, conferimos ênfase sobre os efeitos que resultam da vivência compartilhada no universo colonial. Em razão da importância do espaço social para nossa pesquisa, neste capítulo, examinaremos os desdobramentos do cotidiano da sociedade baiana utilizando os depoimentos confessionais reunidos pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça no período de 1591 e 1592, a fim de nos aproximarmos da compreensão sobre sua própria realidade. Destarte, limitamo-nos a evidenciar as transgressões que se destacaram entre os cento e vinte depoimentos, ora em função da volumosa quantidade apurada, ora em virtude da qualidade do desvio reconhecido. Para além da observação sobre o funcionamento e sobre os métodos empregues pelo Tribunal Inquisitorial durante sua estadia na América Portuguesa, o conjunto das narrativas confessionais apresenta, com detalhes, os costumes, os comportamentos e as ideias que integravam a existência dos habitantes da Bahia.

Fruto da tradição medieval, a ideia de uma justiça itinerante fortificava a vigilância dos interesses régios e eclesiásticos. Com relação à Igreja, anteriormente à criação do Santo Ofício da Inquisição, desenvolvido unicamente para perscrutar no domínio da fé, competia aos bispos investigar as falhas do exercício religioso em suas respectivas dioceses através da designação de juízes que se deslocavam comumente para as regiões mais distantes da área central, cuja população economicamente desfavorecida encontrava-se privada do amparo espiritual adequado. Além disso, as visitas aspiravam investigar e repreender não somente os pecados cometidos pelo rebanho, mas também aqueles praticados pelos pastores de almas, os quais deveriam, em tese, servir de modelo aos demais, demonstrando zelo ao ofício do sacerdócio (SIQUEIRA, 1978).

Desta maneira, a dinâmica das incursões religiosas atravessou as fronteiras da modernidade, tornando-se um mecanismo da práxis inquisitorial empregue, sobretudo, nas

colônias do Reino no Ultramar distantes da constante observação dos tribunais. Assimilando os conteúdos discutidos no Concílio de Trento (1545-1563), ato que marcou a organização defensiva da Igreja Católica contra o avanço protestante, o Santo Ofício, juntamente à Igreja e às ordens religiosas, colocou em prática o que Ronaldo Vainfas (1997) chamou de “projeto aculturador”. A imposição da visão de mundo cristã aos povos que não professavam o cristianismo foi, para os portugueses, uma missão indissociável do processo de colonização. Tendo em vista a onipresença da religiosidade na vida do homem quinhentista, as descobertas resultantes da expansão marítima consolidaram a ideia de que estava no destino da sociedade lusitana a propagação da fé. O dever da evangelização situou-se nos primeiros momentos da conquista do Novo Mundo, aos olhos dos portugueses, a aparente falta de crença dos indígenas e a necessidade de torná-los cristãos não demoraram a transformar-se em pauta a ser enunciada ao rei D. Manuel (1495-1521). As informações contidas na carta de Pero Vaz de Caminha, então escrivão da armada de Pedro Alvarez Cabral, anunciam o esboço do projeto:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CAMINHA, 1500, p. 09).<sup>8</sup>

Além do compromisso da catequização dos povos indígenas, trabalho implementado pelos jesuítas no transcorrer da efetiva fixação à nova terra, era necessário conciliar a manutenção e a vigília da fé acerca dos gentios recém-convertidos e, particularmente, entre os aventureiros colonos que aqui encetavam uma nova vida, adaptando-se às adversidades impelidas pelo meio inóspito e hostil e, ao mesmo tempo, flexível. Nesse sentido, Vainfas (1997) nos rememora que as resoluções do Concílio de Trento, visando o fortalecimento da tradição católica romana, propõem uma série de mudanças, entre elas a reafirmação dos dogmas e dos sacramentos, a profissionalização e a moralização do clero secular, a aproximação da igreja junto aos fiéis, assim como a eliminação dos costumes e dos comportamentos culturais avessos aos ensinamentos do cristianismo, propósitos incorporados pela Companhia de Jesus e também ao escopo das investigações Inquisitoriais. Diante das críticas pontuadas pela Reforma,

---

<sup>8</sup> Carta de Pero Vaz de Caminha (1500). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>, acesso em 10 de março de 2022.

que progressivamente minavam os baluartes da fé católica, através do incentivo às confissões, a Inquisição atribuiu a si uma dupla tarefa para assegurar a ortodoxia no seio da comunidade. Primeiro identificando as irregularidades dos comportamentos cotidianos, vivenciados no plano individual e familiar e, em seguida, dedicando-se ao reordenamento dos desviantes aos princípios cristãos.

Adotando o costume das visitas, a Inquisição eventualmente realizava inspeções à procura de hereges. Até onde vai nosso conhecimento, não foram identificados documentos que determinem sua regularidade, apesar disso, sabe-se que pertencia ao Conselho Geral do Santo Ofício o consentimento para sua realização. Os visitantes eram enviados a naus, a livrarias, a cidades, a províncias e a outras possessões lusitanas desde que houvesse vestígios ou rumores públicos indicadores de má conduta religiosa, portanto sua dinâmica resultava da suspeita em matéria de heterodoxia. Determinada a região, deslocavam-se os funcionários inquisitoriais incumbidos do compromisso de inquirir as consciências cristãs sem efetuar qualquer distinção no tocante à cor, à ascendência ou à condição social. A postura adotada pelo Santo Ofício objetivava o desmantelamento das relações sociais e afetivas, especialmente aquelas que se baseavam em resistências, esperava-se que sua presença estimulasse uma atmosfera de temor, revelando os desentendimentos e as desconfianças acerca dos possíveis alvos com o intuito de obter o maior número de denúncias para fomento do desempenho inquisitorial, visto que as acusações, juntamente às confissões, forneciam os alicerces para a instituição dos processos (SIQUEIRA, 1978).

A competência inquisitorial interessa ao domínio da religiosidade cristã, entendida como o sentimento espiritual que orienta a vivência religiosa segundo os princípios que estruturam a religião católica. À vista disso, instruídos a preservar a pureza da consciência religiosa, os inquisidores endossavam o ideal “Misericórdia e Justitia”, gravado no estandarte da Inquisição, seguros de estarem promovendo a salvação das almas pecadoras, ou, eventualmente, sua famigerada filosofia servia apenas para desviar a atenção da real finalidade de seus procedimentos, a qual consistia em desvendar, através dos comportamentos externos, os crimes de fé, para julgá-los e puni-los, assegurando a hegemonia do cristianismo.

Ao contrário dos vizinhos espanhóis que estabeleceram tribunais extra peninsulares dispostos em Lima (1570), no México (1571) e em Cartagena (1610); no Brasil, não houve a instalação de um tribunal fixo com as mesmas atribuições e com autonomia tal qual se encontrava em Lisboa, Évora, Coimbra e Goa. A predileção pela criação de um Tribunal da



Inquisição no Estado da Índia, fundado no ano de 1560 e responsável pelos domínios portugueses asiáticos, foi considerada, por Siqueira (1978), um ato estratégico em razão da conjuntura apresentada pela região, elementos inexistentes quando comparados à situação experimentada na América Portuguesa.

Possivelmente, porque no momento da criação dos Tribunais apenas os domínios asiáticos ofereciam núcleo de colonização considerável, e uma cultura nativa suficientemente definida e firmada para constituir ameaça às ideias dos portugueses. África, Ilhas, Brasil, abrigavam apenas um punhado de brancos que ali teimavam em sobreviver (SIQUEIRA, 1978, p. 135).

Além da distância que separava Goa e Portugal, a autora inferiu como causa a influência da densidade populacional juntamente à existência de uma cultura plenamente desenvolvida capaz de corromper as crenças portuguesas. De fato, a análise de Siqueira (1978) contribui para a compreensão da motivação que impulsionou a criação do tribunal, contudo, Célia Tavares (2002) apresenta como justificativa fundamental para fundação da Inquisição em Goa a presença dos cristãos novos no Oriente. Em virtude do recrudescimento das perseguições Ibéricas, tornou-se necessário ampliar a vigilância da fé, dado o conhecimento sobre uma antiga comunidade judaica estabelecida na Índia anteriormente à chegada dos portugueses. Dessa forma, o estabelecimento do Santo Ofício em Goa, deu-se, notadamente, em consequência da preocupação com o criptojudaísmo dos cristãos novos, pretexto da própria origem da Inquisição Portuguesa.

Ainda assim, se os cristãos novos radicados na América Portuguesa à época da criação do Tribunal da Inquisição em Goa não representavam risco considerável à fé católica para legitimar a criação de seu próprio tribunal, a vigilância do território colonial tornou-se responsabilidade da jurisdição do Tribunal de Lisboa, que se julgava apto para administrar as apartadas consciências. O desejo de erigir um tribunal na colônia se fez evidente durante as primeiras décadas do século XVII, no decorrer da União Ibérica (1580-1640), enquanto o rei espanhol Felipe IV governava Portugal. Entre as prováveis causas que estimularam o projeto, Siqueira (1978) destaca a defesa da unidade política contra o contingente neoconverso que ameaçava, sobretudo, através de seus contatos financeiros e comerciais com os holandeses. Os inquisidores, por sua vez, não corresponderam com nenhum apoio, assinalando as dificuldades do empreendimento. Certamente colaborou para seu indeferimento a apreensão de compartilhar seus poderes com as autoridades coloniais. Por conseguinte, abaladas as iniciativas da coroa, na segunda metade dos seiscentos, não era mais vantajoso dedicar-se ao estabelecimento de um novo tribunal, portanto, outras estratégias seriam adotadas pelo Santo Ofício para supervisão

da religiosidade, de modo a evitar grandes despesas aos cofres da monarquia que se encontrava enfraquecida pelos confrontos da Restauração.

Os representantes oficiais da Inquisição estiveram na América portuguesa em quatro momentos distintos. A primeira visitação, objeto do presente estudo, ocorreu no ano de 1591 e se destinou ao Nordeste; pouco depois, nos anos de 1618 e 1627, a mesma região foi novamente palco de investigações. Entre 1605 e 1627, os agentes da vigilância religiosa dirigiram-se às capitâncias Sul e, por fim, na segunda metade do século XVIII, período decadente das ações inquisitoriais, foi a vez do Pará receber a comitiva do Santo Ofício. Apesar das diversas visitas realizadas, não são conhecidos os motivos para o entendimento de suas irregularidades, somente o exame completo dos arquivos do Santo Ofício poderá esclarecer as razões das visitas extraordinárias. Destarte, na ausência dos visitantes, determinava o Santo Ofício lisboeta aos intermediários estabelecidos na colônia autorização para operarem em nome da Inquisição (SIQUEIRA, 1978).

Para além das autênticas visitas, que contemplam a presença do Inquisidor e de seus auxiliares, há registros que comprovam diligências inquisitórias no Brasil anteriormente à publicação da bula *Meditatio Cordis*, outorgada pelo papa Paulo III, estabelecendo definitivamente o tribunal em Portugal no dia 16 de junho de 1547. Data do ano de 1546 a prisão e o envio à Lisboa do donatário de Porto Seguro Pero de Campos Tourinho, acusado de não guardar os domingos e dias santos e de se autoproclamar rei e papa de sua capitania. Vinte sete anos mais tarde, o francês protestante Jean de Bolés padecia do mesmo destino ao ser detido na Bahia a mando do bispo D. Pedro Leitão. No ano seguinte, em 1574, Rafael Olivi residente em Ilhéus e de nação italiana, foi incriminado por conservar livros suspeitos e blasfemar contra a crença católica. Entretanto, embora tenha operado diretamente por intermédio de eclesiásticos, familiares e, posteriormente, por meio da diocese baiana, criada no ano de 1551, a presença efetiva do Santo Ofício no Atlântico português ocorreu somente na última década do século XVI (MOTT, 2010).

A vigilância e a punição das heresias era, em primeiro lugar, tarefa do Santo Ofício da Inquisição. Entretanto, os integrantes das ordens seculares, como bispos, padres e párocos, eram elos importantes na corrente que levava à correção dos heréticos, isto é, a luta contra a heresia era atributo da Igreja e de todos os seus componentes. Para além dos membros da Igreja, a Inquisição contava com a participação dos “familiares”, leigos que atuaram decisivamente na vigilância para manutenção da ortodoxia cristã. Os familiares integravam parte importante do

aparato burocrático inquisitorial na qualidade de agentes responsáveis pela execução de ordens na ausência de comissários. Em seu trabalho sobre os familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial, Daniela Buono Calainho (2006) nos informa a respeito das etapas do processo de admissão dos candidatos ao cargo. Entre aqueles que almejavam a habilitação, era necessário enviar uma solicitação juntamente aos dados pessoais e as justificativas para fazer jus à aprovação. Concluída a primeira fase, iniciavam-se as investigações de culpa, de costume e de ancestralidade, protocolo para nomeações dos funcionários inquisitoriais. Isentos da mácula judaica, moura ou mulata, livres de má reputação, reconhecidas suas posses e sua capacidade para ler e escrever, bem como a disposição para guardar os segredos das coisas pertencentes ao Tribunal, os cristãos velhos estavam habilitados para encarregarem-se do policiamento das consciências em paralelo ao seu ofício particular (CALAINHO, 2006).

Compor a rede de informantes leigos da Inquisição, informa-nos Siquera (1978), “Era uma forma cômoda e agradável de ser barroco”, uma vez que, de acordo com a mentalidade portuguesa da época, o reconhecimento da imagem pública como sujeito de fé e livre da mácula de sangue judeu figurava como elemento extremamente valorizado. Os homens eram aquilo que sua fama e aparência manifestavam sobre eles, portanto, a conquista do status de familiar possibilitava o alcance de um “poder informal”, além de garantir uma série de privilégios como o acesso às confrarias, isenções de impostos, uso de trajes específicos e autorização para porte de armas. Em razão de ocuparem-se da segurança da fé, a qual pressupunha a observância de diversos requisitos, sua função indicava uma evidente distinção frequentemente ressaltada pelos familiares, principalmente para com o grupo dos cristãos novos identificados como possíveis suspeitos de judaísmo.

Na colônia, atuaram em diversas capitânicas, sobretudo, por efeito da impossibilidade da fixação de um tribunal e das dificuldades impostas a um amplo e constante patrulhamento dos comportamentos e ideias. A quantidade de familiares circunscrita em determinada região variava conforme as determinações do Conselho Geral. Sua presença no além-mar foi autorizada somente a partir do regimento de 1613, contudo, Sonia Siqueira (1978) identificou, nos primórdios do século XVII, dezoito familiares atuando na Bahia e em Pernambuco mediante permissão concedida por alvará. Segundo informações contidas no documento acerca da fixação dos Éditos, assinado pelo notário Manoel Francisco, durante a visitação de Heitor Furtado de Mendonça (1591-1595), Antônio Roiz Loureiro agiu como familiar fixando éditos nas portas das igrejas da Bahia. Além disso, os dados coletados por Calainho (2006) sobre a mesma época revelam o nome de Baltazar Coelho, homem acusado pelo então visitador de

realizar prisões arbitrárias em virtude de suas atribuições como funcionário do Santo Ofício. Deste modo, podemos afirmar que, no decorrer do domínio colonial português, diversos indivíduos foram designados para reunir informações sobre as heresias que povoavam o Novo Mundo, especialmente nos séculos XVII e XVIII.

Apesar do empenho de diversos pesquisadores que se debruçaram nos arquivos da Torre do Tombo, nenhuma fonte contempla especificamente as justificativas ou as explicações que teriam ocasionado a visita do Santo Ofício da Inquisição à Bahia no ano de 1591. Entre as possíveis considerações acerca dos motivos que impulsionaram a expansão da vigilância inquisitorial, Siqueira (1978) argumenta sobre a confluência de interesses partilhados entre Coroa, Igreja e Inquisição, portanto, estímulos claramente metropolitanos. Desse modo, a autora descarta a possibilidade de que as investigações realizadas pelos agentes do Tribunal aqui estabelecidos resultaram em significativo material a ponto de representar uma grande atemorização e, desse modo, suscitar a organização de uma comissão direcionada ao território colonial.

Inerente ao processo da colonização, estava presente a ideia da responsabilidade portuguesa em conciliar esforços para integrar o território recém-descoberto no catolicismo, por isso, a necessidade de conhecer e inspecionar “sobre que estruturas calcava-se a fé dos moradores do Brasil” (SIQUEIRA, 1978, p. 185). Consciente de suas atribuições para conter a disseminação das heresias, percebeu o Santo Ofício a necessidade de examinar as consciências inseridas no meio inclinadas ao afrouxamento em virtude dos efeitos produzidos pela distância que separava colônia e metrópole. Para mais, tanto a Coroa quanto o Tribunal estavam informados sobre o aumento da migração cristã nova para o Brasil, principalmente após o perdão geral concedido em 1577, que permitiu temporariamente aos indivíduos cristãos novos a livre imigração. Tal cenário configurava-se representativo de um potencial retorno ao judaísmo e, conseqüentemente, da disseminação da crença a outros membros da sociedade. Além disso, acrescentando aos estímulos da inquirição, a autora afirma que as correspondências entres os neoconvertos brasileiros com os judeus holandeses também podem ter contribuído como pretexto à sua aparição (SIQUEIRA, 1978).

A partir de seus estudos sobre moralidade e sexualidade no Brasil colonial, Vainfas (1997) alega que a visitação à Bahia se desenvolveu como efeito da conjuntura da época. À medida em que foi se estruturando como instituição representativa da mentalidade portuguesa, o Santo Ofício avultou sua jurisdição para outras áreas do Império Português.

Parece-nos, pois, que a controvertida visitação não possuiu qualquer atributo especial senão o de incluir-se no vasto programa expansionista efetivado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos. Consolidada no Reino, e acrescendo a seus propósitos originalmente anti-semitas o espírito da Contra Reforma, a Inquisição ordenaria diversas inspeções nos domínios lusitanos além-mar”. [...] Ao mesmo tempo que Heitor Furtado de Mendonça visitava a Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, Jerônimo Teixeira percorria os Açores e a Madeira, e pouco depois (1596-1598) seria a vez do padre Jorge Pereira visitar o reino de Angola por comissão do Inquisidor-geral (VAINFAS, 1997, p. 223-224).

Em semelhante análise, Angelo Assis (2011) indica que a presença da Inquisição na região brasílica estava relacionada à “atitude de expansão dos órgãos de controle do próprio Estado”, contudo, estabelece como ponto propulsor a causa dos cristãos novos. Por sua vez, Anita Novinsky (1972) conclui que a chegada do visitador ao litoral nordestino esteve profundamente ligada ao empenho de vigilância sobre as localidades economicamente desenvolvidas, destino de muitos cristãos novos vítimas da perseguição inquisitorial portuguesa que perceberam no Brasil oportunidades para reorganizarem suas vidas.

Para colher informações no tocante às crenças e aos comportamentos desviantes, compreender a influência do trópico no espírito cristão e alarmar os errantes repreendendo suas faltas, examinou a Inquisição os aspectos mais ordinários experienciados pelos habitantes do Brasil. Sondou as relações de parentesco, as amizades, os vínculos amorosos e, em particular, observou a comunicação com judaizantes e luteranos. Embora pouco transpareça à luz da documentação oficial razões particulares para tal iniciativa, a estadia de Heitor Furtado de Mendonça revelou episódios inéditos da história colonial.

Os membros do Santo Ofício da Inquisição desembarcaram na América Portuguesa no dia 09 de junho de 1591, domingo da Santíssima Trindade, acompanhados do recém-nomeado governador D. Fernando de Souza. A pequena delegação era composta pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça, o notário Manoel Francisco e o meirinho Francisco de Gouveia. As ordens para realização da primeira visitação ao Brasil foram dadas pelo Inquisidor Geral Cardeal Arquiduque Alberto da Áustria (1586-1593), o qual nomeou Mendonça em março do mesmo ano para desempenhar a função de inquisidor com base em suas contribuições ao Reino lusitano. Homem de foro nobre, selecionado entre as mais altas instâncias do Tribunal, antes de exercer as responsabilidades de visitador, foi capelão del rei, desembargador real e deputado do Tribunal de Évora. Como praxe para ingresso aos cargos do Santo Ofício, Heitor Furtado teve sua ascendência examinada ao longo de dezesseis investigações de “limpeza de sangue” para evitar desconfianças quanto à presença de vestígio de sangue judeu ou mouro. Provada a

ausência de nódoas, era necessário averiguar sua qualidade nas letras, pois a ocupação de postos prestigiados – Inquisidor, Deputados e Qualificadores - postulava formação superior e, em alguns casos, conhecimentos jurídicos. Ademais e não menos importante, era imprescindível comprovar sua sã consciência para atender as demandas espirituais dos fiéis relapsos (VAINFAS, 1997).

Para orientar as atividades inquisitoriais, os fundamentos teóricos religiosos - materiais elaborados pelas autoridades do Conselho Geral embasados no Direito Canônico e nos manuais da Inquisição medieval - eram imprescindíveis, sobretudo nas visitas a territórios longínquos. Ao tempo da visita, a legislação e processualística do Santo Ofício achava-se inscrita no Regimento de 1552, promulgado pelo Cardeal infante D. Henrique.<sup>9</sup> Além deste, equipou-se o visitador com um regulamento especial conhecido como Estilos, que correspondia a uma compilação de conhecimentos consagrados pelo trabalho do Tribunal ao longo dos anos e adotados pela comissão para “solver pontos obscuros ou omissos na lei escrita” quando estes se apresentassem à mesa (SIQUEIRA, 1978, p. 173). Não obstante, durante sua passagem ao Brasil, comunicou-se, diversas vezes, com seus superiores através de correspondências, informando sobre algumas situações em específico, recorrendo a consultas e a aconselhamentos ou exigindo auxílio financeiro. Por outro lado, as mensagens endereçadas ao visitador, muitas vezes, reiteraram os limites de sua atuação e o desejo de que procedesse com maior cautela na instrução dos processos.<sup>10</sup>

Complementando o conjunto das documentações recebidas do Conselho, o exame das consciências orientava-se segundo o monitório, registro minucioso dos crimes heréticos. Informa-nos Capistrano de Abreu (1922) que, para atuar na colônia, o visitador trouxe consigo um exemplar do primeiro monitório elaborado pelo inquisidor mor D. Diogo Silva, em 1536, no entanto, Vainfas (1997) infere que a utilização deste monitório ao final do século XVI é pouco provável, dado que as descrições pormenorizavam fundamentalmente os vestígios de

---

<sup>9</sup> Durante os três séculos de funcionamento inquisitorial, foram produzidos quatro Regimentos, o primeiro data de 1552, elaborado pelo Infante D. Henrique; o segundo, em 1613, teve como autor o Inquisidor-Geral e Vice-rei D. Antônio de Matos Noronha, no ano de 1640 D. Francisco de Castro publicou um novo código e, por fim, em 1774, o Cardeal D. Cunha organizou o último Regimento utilizado pela justiça inquisitorial. (SIQUEIRA, 1996)

<sup>10</sup> No ano de 1942, o historiador Antônio Baião foi o responsável por organizar a obra *Correspondência inédita do Inquisidor geral e do Conselho Geral do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição no Brasil*, contudo, apesar dos exemplares identificados nos acervos brasileiros, a conjuntura pandêmica nos impossibilitou o acesso, portanto, recorreremos ao material de autores como Sonia Siqueira, Ronaldo Vainfas e Angelo de Assis para nortear nossas reflexões, tendo em vista as análises realizadas sobre o conjunto da referida documentação.

conduta judaizante e protestante quando, por outro lado, as heresias acumuladas durante a visitação englobam diversas categorias. Para o referido autor:

O monitório utilizado foi, provavelmente, o baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da fé de 1571, elaborados no tempo em que o cardeal d. Henrique, irmão de D. João III e tio-avô de d. Sebastião era o inquisidor-mor do Santo Ofício Português. Monitório muito calcado, é verdade no de 1536, porém acrescido de culpas que, nesse *intermezzo*, passaram a jurisdição inquisitorial (VAINFAS 1997, p. 21).

O monitório compreendia um rol detalhado das heresias a serem confessadas e delatadas ante o inquisidor. Sua especificidade auxiliava em dois aspectos: oportunizando aos confitentes o autoexame de consciência, buscando na memória fatos que poderiam incriminá-los ou que evidenciassem não serem bons cristãos como pensavam e, ao mesmo tempo, apontando o caminho para os denunciantes ao descrever os comportamentos indicadores de possíveis culpas. No caso dos cristãos novos, o monitório contribuiu para reavivar a lembrança dos costumes mosaicos esquecidos pela distância no tempo que os separava das primeiras gerações de convertidos, além de favorecer o reconhecimento do judaísmo no cotidiano colonial. Relatava sobre a guarda do sábado, a forma como se vestiam, as preferências e as restrições alimentares, o método de degola dos animais, os ritos funerários, os dias dedicados ao jejum e as datas comemorativas da tradição judaica. A maioria dos confessores cristãos novos relatou o exercício de práticas e de cerimônias que caracterizavam o modo de viver dos judeus, cuja origem afirmavam desconhecer antes da leitura do monitório, de maneira que sua publicação os informava e os alertava a respeito da natureza mosaica de tais costumes. À vista disso, a partir de instrumentos particulares, operou a Inquisição no sentido de despertar e incentivar a vigilância do outro, fossem eles parentes próximos – pais, filhos, esposas, maridos, tios, sobrinhos e primos, amigos, vizinhos - ou, em especial, indivíduos pelos quais acumulavam ódios e rancores.

Chegando à Bahia com a saúde muito debilitada, o visitador hospedou-se no colégio dos padres jesuítas, delongando suas atividades em um mês.<sup>11</sup> Recuperado, Mendonça apressou-se para atender às determinações do Regimento, providenciando, para o dia 15 de julho, sua apresentação ao bispo D. Antônio Barreiros. Durante a visita, procurou comunicá-lo sobre os motivos de sua vinda e exibir o traslado da Comissão concedido pelo Santo Ofício autorizando

---

<sup>11</sup> Na Bahia os membros do Santo Ofício além de hospedarem-se no Colégio da Companhia de Jesus também utilizaram do espaço para realização dos trabalhos inquisitoriais. De acordo com Sonia Siqueira, nas regiões visitadas posteriormente estavam autorizados, por determinação do Conselho Geral, a usufruir do dinheiro obtido das penitências para custear as estadias (SIQUEIRA, 1978).

a investigação ao bispado do Brasil, documento posteriormente beijado e assinado pelo representante diocesano (MOTT, 2010). Em seguida, foi solicitado ao bispo que convocasse todas as autoridades laicas e religiosas, especialmente os habitantes, para ouvir o sermão da fé e a leitura dos éditos que aconteceriam nos próximos dias, ademais, exigiu que, na data escolhida para o cumprimento das formalidades, não se processasse nenhuma outra celebração, assegurando a relevância do discurso e a presença dos indivíduos. Uma semana depois, encontrou-se com as autoridades da justiça secular e os poderosos senhores que influenciavam a administração colonial para também solicitar seu apoio. Assim, pressupunha a visitação o comprometimento de todos, qualquer omissão ou desinteresse na colaboração com as atividades inquisitoriais estava sujeito à pena de excomunhão, conforme atesta o documento do traslado:

[...] e pela mesma autoridade apostólica mandamos em virtude da Santa obediência e sob pena de excomunhão maior ipso facto incurranda (cujá absolvição a nós reservamos) a todas as justiças e pessoas assi seculares como eclesiásticas a que esta for mostrada que lhe dem todo favor e ajuda que por ele e de sua parte lhe for pedido, e cumpão inteiramente seus mandados em tudo o que tocar ao ditta visitação e dem ordem, e fação como os culpados sejam pressos vendo pera isso seus mandados e lhe obedeção nas cousas que pertencem ao St.º Officio de modo que por sua negligencia e descuido se não deixem de fazer como convem. (Traslado da Comissão de S. A. ao senhor Visitador. *Apud*: Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p. 02).

Após a conclusão das apresentações particulares, realizou-se, no dia 28 de julho, uma cerimônia solene e suntuosa que percorreu as principais ruas da cidade de Salvador. O cortejo concebeu a oficialização da visitação do Santo Officio à Bahia e, a partir de então, procurou-se criar um vínculo de cumplicidade entre a população e os interesses do visitador, uma vez que o desempenho inquisitorial resultava da mobilização dos indivíduos. A procissão iniciou na Igreja da Ajuda seguindo em direção à Sé, percurso em que o visitador se manteve debaixo de um pálido de tela de ouro representativo da autenticidade de seu poder e prestígio. Naquele dia, estavam presentes todas as pessoas importantes da capitania, como o governador, os funcionários da justiça metropolitana, os oficiais da administração, o bispo, os cônegos, os clérigos, os vigários, os capelães, os membros das confrarias religiosas e a temerosa população baiana, que, nas palavras de Luiz Mott (2010), encontrava-se “em palpos de aranha”, temendo pelas acusações que eclodiriam na sequência da solenidade.

Ao longo da Santa Missa, o visitador esteve sentado em uma cadeira de “*veludo cramesim guarneçada de ouro debaixo de hu docel de damasco carmesim*”, posta do lado direito do altar (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 11). Ao término do ato litúrgico, sucederam as leituras dos Éditos e da Carta Monitória, posteriormente fixados nas portas das



igrejas para que se tornassem públicos, assim como sua divulgação nas pregações dos domingos e feriados. Através do Édito da fé, arrolava-se brevemente os desvios convocando os moradores a revelar e delatar heresias ou apenas seus indícios. Já o Édito da graça, estimulando as confissões, designava um número de dias específicos para que os habitantes da cidade de Salvador e todos aqueles distantes a uma légua “estantes ou vezinhos” pudessem notificar espontaneamente seus lapsos. O período da Graça compreendia trinta dias, dentro desse prazo, sendo constatados completos e verdadeiros os testemunhos e arrependimentos, os indivíduos estariam livres das penas mais severas, como o confisco de fazendas ou o emprego de torturas físicas. Para encerrar as atividades que perduraram aproximadamente três horas, prestaram juramentos ao regimento inquisitorial o governador D. Francisco de Sousa, os vereadores da Câmara, o ouvidor da capitania, os meirinhos, os alcaides e outras autoridades, todos se colocavam à disposição do Tribunal, inclusive o povo representado por Joam Gonçalves d'Aguiar, André Monteiro e Geronimo Barbosa, ex-funcionários da administração civil (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922).

O impacto das formalidades e de toda ritualística da apresentação inquisitorial à colônia, somados ao comparecimento da governança e dos poderosos homens da região, contribuiu para substanciar a imagem intimidatória da visitação no imaginário coletivo. O discurso versava à pluralidade da população, homens e mulheres, cristãos velhos e cristãos novos, indígenas cristianizados, escravos ou pessoas livres, homens envolvidos na economia açucareira ou humildes colonos lavradores, os que haviam nascido aqui e aqueles que aquém se direcionaram no transcorrer do século XVI. Não lhe interessava a origem social, os títulos de nobreza, o reconhecimento público ou qualquer outra condição que, em diferentes circunstâncias, garantisse algum tipo de imunidade ou privilégio. Para alcançar seu objetivo - identificar os erros de fé conscientes e enraizados -, ouviu todos aqueles que lhe procuraram, cruzando, em vários momentos, com casos banais do universo cotidiano. Talvez pela simplicidade das pessoas, a falta de instrução religiosa ou simplesmente motivados pelo medo, muitos chegavam ao visitador com confissões sacramentais, as quais não correspondiam à competência inquisitorial, mas sim ao cuidado dos padres, dos vigários e dos párocos da comunidade.

A repercussão das atividades inquisitoriais induziu os habitantes da Bahia a se confessarem e apontarem o nome dos transgressores. Nesse sentido, oportunizou aos trabalhadores, escravos e pessoas comuns, indivíduos inferiores na escala social, a chance de perturbar a imagem de figuras importantes. Senhores de engenho, negociantes de escravos, comerciantes de açúcar, governantes da administração real e outros superiores, todos estavam

vulneráveis às acusações, e o fato de serem as testemunhas preservadas pelo segredo serviu como potencial incentivo às delações.

O caso do mercador João Nunes Ribeiro exemplifica precisamente o alcance inquisitorial entre aqueles que possuíam status privilegiado e má fama pública. Homem importante na capitania de Pernambuco, Nunes foi preso e enviado para Lisboa sob a acusação de manter um crucifixo em local impróprio e degradante, um pequeno quartinho onde supostamente realizava suas necessidades fisiológicas. Objeto de estudo do historiador Angelo Assis (2011), João Nunes era bastante conhecido pelos moradores da cidade de Olinda pelo descuido com a religiosidade cristã, embora consciente dos incômodos que causava sua ascendência hebraica. No momento em que a comissão inquisitorial se estabeleceu na região, Nunes foi alvo de trinta e oito denúncias, tornando-se o maior acusado durante a visitação de 1591, ultrapassando as delações recebidas contra a cristã nova Ana Rodrigues e o senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde.

O conteúdo das principais acusações a seu respeito, todavia, não foi produzido durante os anos em que sucederam as visitas, eram relatos de acontecimentos anteriores, indícios de que a presença do Santo Ofício desencadeou uma verdadeira inquirição no passado colonial. As queixas referiam-se, fundamentalmente, ao ato de profanação contra a imagem de Nosso Senhor junto a um urinol, mas também emergiram, naquele contexto, seu amancebamento com uma mulher casada, a prática de emprestar dinheiro a juros, as assistências oferecidas aos cristãos novos recém-chegados, o trabalho em dias santos, as leituras proibidas e as blasfêmias contidas em suas expressões. Independentemente da posição que assenhoreava na colônia, seu mau comportamento e o desrespeito à religião oficial lhe auferiram hostilidades e inimizades, as quais foram levadas e ouvidas à mesa inquisitorial (ASSIS, 2012).

A princípio, o plano proposto pelo Conselho Geral ao Licenciado Heitor Furtado de Mendonça incluía a sondagem de São Tomé, Cabo Verde e Brasil, além de “todas as cidades e vyllas e lugares dos ditos Bispados e da administração de São Vicente” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 01). Apesar disso, o visitador retornou ao Reino em 1595, por ordem de seus superiores, antes mesmo de completar seus objetivos, percorrendo somente algumas partes do Nordeste, como Bahia, Pernambuco, Paraíba e Itamaracá. Após visitar a região baiana, direcionou-se para a capitania de Pernambuco em setembro de 1593, contudo, outras referências sobre a cronologia deste período ainda são desconhecidas, sabe-se que, em fevereiro de 1595, deu início às investigações na Paraíba e em Itamaracá, suspendendo os trabalhos alguns meses depois (VAINFAS, 1997).

Ao longo dos quatro anos em que permaneceu na América Portuguesa, além dos diversos processos instruídos, os documentos produzidos pelas investigações resultaram na produção de nove livros, quatro referentes às denúncias, três de confissões e dois de ratificações, todos eles conservados no arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa.<sup>12</sup> No entanto, até os dias de hoje, somente quatro deles foram encontrados e publicados: as confissões e denúncias da Bahia, um livro muito pequeno acerca das confissões de Pernambuco e de regiões próximas e um outro contendo suas denúncias. Portanto, a totalidade da documentação ainda não foi exposta ao público, podendo reter detalhes importantes sobre a existência de nossos antepassados, os quais contemplarão futuros historiadores (VAINFAS, 1997).

O livro das *Confissões da Bahia* foi publicado pela primeira vez em 1922, com organização de Capistrano de Abreu pela Série Eduardo Prado *Para melhor se conhecer o Brasil*, com impressão limitada de 250 exemplares. Na década seguinte, a obra foi reeditada pela Sociedade Capistrano de Abreu, com tiragem de mil livros em papel comum e 150 em papel personalizado, portanto, obra rara para aqueles que se dedicam a estudar a história do Brasil quinhentista. Tendo em vista as dificuldades para obtenção da fonte, o historiador Ronaldo Vainfas organizou uma nova edição no ano de 1997, reconhecendo a riqueza dos escritos inquisitoriais para a construção de novos olhares à historiografia colonial, que, naquele tempo, abria-se aos horizontes da Nova História Cultural.

Para empreender a publicação, o escritor valeu-se da primeira edição do livro e de suas próprias pesquisas feitas no arquivo da Torre do Tombo. Em alguns momentos, Capistrano optou por reproduzir as anotações do notário conforme original, presenteando-nos com as transcrições das documentações trazidas pelo Inquisidor. Vainfas, por sua vez, preferiu reescrevê-las com suas palavras, priorizando a essência do documento e deixando de lado as fórmulas da escrita inquisitorial, que possivelmente dificultariam o entendimento do leitor principiante. Por essa razão, realizou uma moderna revisão ortográfica, incluindo pontuações e homogeneizando os nomes de pessoas e lugares para linguagem atual, proporcionando fluidez à leitura. Considerando a inexistência de gramática ou regras ortográficas ao final do século

---

<sup>12</sup> Encontram-se preservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo para além dos processos e materiais produzidos pelas visitas, copiosa documentação referente às atividades executadas pelo Tribunal de Lisboa. Para ampliar o acesso dos documentos aos pesquisadores de outros países impossibilitados de realizar uma investigação presencial, o Arquivo Nacional da Torre do Tombo possui uma biblioteca digital incluindo diversos documentos - listas de autos da fé, relação de presos, livros de despesa e saída dos presos, inventários de bens, listagem dos familiares, registros das investigações genealógicas, contudo, vale ressaltar que o catálogo digital contempla apenas uma pequena parte do material existente.

XVI, as modificações efetuadas foram indispensáveis para melhor entendimento da obra (VAINFAS, 1997).

Ademais, como pesquisador do Império Colonial português, procurou acrescentar, ao longo das confissões, algumas notas para auxiliar no esclarecimento de determinadas expressões e palavras arcaicas que não são pontuadas por Capistrano de Abreu; embora ele próprio tenha aludido sobre esta necessidade no prefácio, preferiu produzi-las para a publicação das denúncias. Vainfas aproveitou do recurso para registrar pontualmente os homens e mulheres que tiveram suas vidas marcadas pela ação inquisitorial, isto é, aqueles que foram processados, informando-nos sobre suas penas e, em casos particulares, quando enviados à Lisboa, o breve desfecho do caso. Assim, o compilado apresentado em nada difere da primeira cópia com relação ao conteúdo, pelo contrário, sua atualização e complementos oportunizam o conhecimento da obra a um número maior de pessoas, interessadas não somente no que se refere ao funcionamento e aos métodos empregues pela Inquisição em território brasileiro, mas também aos que se dedicam à análise dos costumes e dos comportamentos, indispensáveis à compreensão da cultura brasileira.

Os cento e vinte depoimentos confidenciais perante a mesa correspondem a um conjunto padrão e, ao mesmo tempo, singular, próprio dos tempos de colonização e do viver nos trópicos. Comprometida, particularmente, com a perseguição aos cristãos novos, a Inquisição procurou conciliar seus propósitos com os desígnios da Contrarreforma, combatendo os questionamentos de cunho moral. Nesse sentido, diversos crimes relacionados ao comportamento sexual passam a compor o quadro de delitos morais da alçada inquisitorial, infrações que, em outras regiões da Europa, continuaram sob jurisdição da justiça secular ou eclesiástica. Com isso, a Igreja aproveitou para inspecionar as relações e as práticas lascivas entre os cristãos, bem como a instrução e o doutrinamento de condutas desviantes. Sobre a seleção dos pecados, convém mencionar que o Tribunal da Inquisição estava comprometido com a fé e, portanto, objetivava descobrir as intenções por detrás de seus erros, isto é, escolhas internas e contrárias à verdade oficial. A partir dos indícios superficiais, os quais Sonia Siqueira (2016) nomeia sintomas, buscavam alcançar o espírito crítico fomentador dos costumes que aterrorizavam os pilares da ortodoxia.

É uma ilusão supor que homens do Santo Ofício perseguiam as práticas heterodoxas para bani-las da vida cotidiana e evitar com isso contágios deletérios capazes de compreender a unidade religiosa que lhes cumpria preservar. Eles penetravam muito mais fundo que isso, porque o seu alvo eram as consciências, nas quais, mesmo com as confissões espontâneas ou arrancadas, bem sabiam ser impossíveis penetrar e recondicionar (SIQUEIRA, 1978, p. 201).

O livro das confissões abarca dois momentos distintos. O primeiro deles diz respeito aos 30 dias de graça concedidos aos moradores da cidade de Salvador e seus arredores, limitados ao espaço de uma légua. A recepção dos testemunhos teve início no dia 29 de julho de 1591 e foi concluída em 27 de agosto do mesmo ano, um dia antes da data prevista pelo édito. Não obstante, compareceram para se confessar fora do tempo da graça três mulheres, sendo uma delas de nação cristã nova. Apresentando-se à mesa com atraso de seis semanas, Antônia D' Oliveira foi processada por não comparecer dentro do período estabelecido e somar em suas culpas diversos atos de judaísmo, entretanto, teve sua pena amenizada por efeito de ser muito jovem à época em que consumou os desvios.

Mais tarde, no dia 12 de janeiro de 1592, foram retomadas as oitivas das confissões, estabelecendo à gente do Recôncavo o mesmo prazo concedido à cidade. Neste momento, já constavam fixados nas igrejas, nas capelas e nas freguesias os Éditos da fé e da graça, bem como a carta monitória e o Alvará de perdão das Fazendas, pois, segundo o Inquisidor, *“por serem freguesias e capelas mui distantes em fazendas e habitações muito espalhadas por todo dito recôncavo”*, era preciso transmitir as devidas informações previamente, de modo que seus residentes gozassem de tempo para conhecer os fatos de relevância inquisitorial (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 11).

Apesar de corresponder ao palco das apresentações oficiais do cortejo inquisitorial, acomodando temporariamente os representantes do Santo Ofício em missão e, outrossim, representar o ponto central da capitania, o número de penitentes contabilizados em Salvador foi inferior ao comparecimento dos moradores do Recôncavo. Dos estabelecidos nas circunvizinhanças, 77 pessoas confessaram seus pecados, sendo 55 homens e 22 mulheres, enquanto, no espaço urbano, foram recolhidos 38 relatos, 14 femininos e 24 masculinos. Possivelmente um dos fatores que servem à explicação da desproporção numérica dos penitentes seja a escassez de habitantes e, sobretudo, da organização econômica voltada para a produção açucareira dos engenhos, sítios e fazendas espalhados pelo interior da região litorânea. Para mais, o contraste também corresponde à expressiva presença dos mamelucos, homens fruto da miscigenação entre colonos brancos e mulheres indígenas. Totalizando dezesseis narrativas, os mamelucos recém-chegados do sertão foram amplamente delatados por seus companheiros em razão de comerem carne em dias proibidos, doar armas aos indígenas e, principalmente, por simpatizarem com as práticas e com os costumes dos nativos. Após inteirar-se da situação,

dirigiam-se à mesa para pedir perdão e se livrar das culpas mencionando todos aqueles que, junto a eles, deixaram-se levar pelas circunstâncias do meio.<sup>13</sup>

As confissões são estruturadas por um cabeçalho contendo a data e as informações pessoais. Iniciavam com o juramento, posicionando o confessor com sua mão direita sobre a bíblia sagrada; na sequência, indagavam sobre alguns requisitos, não necessariamente na mesma ordem, como o nome, a ancestralidade, a idade, a naturalidade, a filiação, o estado civil, o ofício ou atividade desempenhada, recuperando sumariamente a vida dos indivíduos. Colhidos os depoimentos, solicitava o visitador as assinaturas, porém poucos foram aqueles que declararam saber ler e escrever, a imensa maioria dos testemunhos foi assinada pelo notário Manoel Francisco. Assim como Capistrano, Vainfas (1997) optou por não incorporar nas confissões a fórmula completa adotada pelo Santo Ofício evitando uma leitura repetitiva.

Aos vinte e nove dias do mês de julho de mil e quinhentos e noventa e hum anno nas casas de morada do sôr. Visitador Heytor Furtado de Mendoça perante ele pareceo em esta mesa o Padre Futuozo Alvarez vigairo de Nossa Senhora da Piedade de Matoim dizendo que tinha que confessar nesta mesa sem ser chamado

Pelo que lhe foy dado juramento dos Santos Evangelhos em que pos sua mão dereijta, sob cargo do qual prometeo dizer verdade (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 23).

Os mais jovens penitentes da Bahia informaram possuir quinze, dezesseis e dezessete anos “pouco mais ou menos”, expressão costumeira nos depoimentos analisados, utilizada especialmente entre os mais velhos, cuja ação do tempo dificultava a recordação da fração de anos vividos. A imprecisão para afirmar a idade chama a atenção e decorre particularmente da ausência de documentação individual, característica daquele momento histórico, visto que a necessidade ou interesse nas identificações pertencia à administração do Estado e suas instituições. Por outro lado, encontra-se a confissão de Ana Rodrigues, que, aos seus 80 anos, foi a pessoa mais velha auscultada por Heitor. Junto dela, figuram Jorge Martins, com 75 anos, e Antônia de Barros, de aproximadamente 70 anos, todos processados e penalizados pelo

---

<sup>13</sup> A imensa maioria dos penitentes mamelucos relatou como ofício a prática do resgate, atividade que exigia o deslocamento ao sertão para efetuar a captura de indígenas, posteriormente reduzidos ao trabalho escravo. Contudo, os longos períodos separados da realidade cristã, apesar das determinações, dificilmente eram acompanhados por padres, e a proximidade do convívio com os indígenas em um ambiente inóspito estimulou a exteriorização de sua ancestralidade. Consequentemente, muitos passavam a viver ao modo gentilício compartilhando de suas crenças e costumes e, por conseguinte, demonstrando uma fé adaptável aos múltiplos contextos coloniais. Sobre a implicação de heresia, o primeiro visitador naturalmente percebeu as dificuldades para examinar comportamentos específicos do processo de colonização. Sem possuir quaisquer referências, julgou todos os casos na Bahia, aplicando penas espirituais e pecuniárias, proibindo-os de voltarem ao sertão e, em alguns casos, encabeçando processos, os quais resultaram em abjuração de leve suspeita de fé.

visitador atestando que nem mesmo a idade avançada constituía impedimento para a ação do Tribunal.

Sobre o estado civil, podemos afirmar, com base no exame das confissões, que a maioria declarou ser casada(o), os solteiros ocupam a segunda posição e os viúvos totalizam doze pessoas. Além destes, três religiosos apareceram para confessar suas culpas, o vigário Frutuoso Álvares, o sacerdote Jácome de Queiróz e o cônego Bartolomeu de Vasconcelos. Todos eles relataram a prática da sodomia, crime herético, porém, nesses casos, não houve processos nem sanções, somente Frutuoso foi admoestado a afastar-se das pessoas que possam lhe “causar dano em sua alma”. Já com relação às origens, a grande parcela dos confitentes atestou naturalidade portuguesa, ao todo 71 indivíduos. Entre os estrangeiros verifica-se um pequeno número de pessoas procedentes de outras partes do Império português, como Açores e Madeira, ilhas situadas na costa africana.<sup>14</sup> Ademais, também se constatou a presença de elementos nascidos em diferentes regiões do Ocidente, Espanha, França e Grécia. Outros 43 colonos declararam raízes brasileiras, principalmente Bahia e áreas próximas como Ilhéus, Pernambuco, Espírito Santo e Porto Seguro. Nas demais confissões, à exceção dos depoimentos daqueles que retornaram para fazer uma segunda declaração e o relato de Baltasar Camelo, que teve suas culpas escritas no segundo livro das denúncias por ordens do visitador, não existe menção a respeito do lugar de nascimento.

Além daqueles que se dispuseram a migrar livremente para a América Portuguesa, ou motivados pela perseguição do Santo Ofício, como ocorreu com grande parte da população cristã nova aqui estabelecida, comprova a documentação inquisitorial a presença dos degradados, homens e mulheres banidos do reino por corromper a fé ou a moral cristã com práticas e comportamentos desviantes. A colônia representou, nos primórdios da colonização, um “lugar de degredo”, imagem consolidada por uma historiografia nacional que se apoiou mais “nas próprias suposições que em uma pesquisa sistemática” (PIERONI, 1997, p. 37), promovendo no imaginário popular brasileiro o enraizamento da ideia de que parte do atraso no desenvolvimento econômico, social e cultural do país deriva do seu processo de colonização e da persistência dos estereótipos do negro melancólico, do indígena preguiçoso e do português criminoso e pecador.

---

<sup>14</sup> Locais de nascimento descritos pelos confitentes: Braga, Vila Real, Atouguia, Algarve, Braga, Évora, Lisboa, Castelo Branco, Porto, Bragança, Viseu, Santarém, Setúbal, Barroso, Bobadela e Ponte de Lima.

Contudo, as pesquisas de Geraldo Pieroni (2000) demonstram que, apesar do número de degredados ser significativo nas primeiras décadas do descobrimento, quando comparados à baixa taxa de imigração espontânea, o degredo não correspondeu a uma política de povoamento, embora tenha oferecido mão de obra menos onerosa. O objetivo do degredo era isolar os elementos indesejáveis do espaço social, visando a manutenção da harmonia religiosa, ao mesmo tempo em que possibilitava ao infrator sua reabilitação e progressiva reintegração na unidade católica. De acordo com Pieroni:

No início da exploração das terras brasileiras, os degredados representavam, evidentemente, um contingente importante na população geral do Brasil. De fato, a presença marcante dos banidos portugueses no Brasil foi realidade na época das expedições (1500-1531), das capitanias hereditárias (1534-1549) e das primeiras décadas do governo-geral, que substituiu o sistema de capitanias. Já no século XVII, a população portuguesa, escrava, indígena cristianizada e mestiça de todas as tonalidades aumenta enormemente no Brasil. Desde então, os degredados representam somente um contingente pouco importante deste quadro populacional (PIERONI, 1997, p. 37).

A condenação ao degredo, aplicada em Portugal desde a Baixa Idade Média, permaneceu, na modernidade, como uma das penalidades favoritas da Inquisição. Grande parte dos excluídos enviados à colônia enxergavam sua estadia como um verdadeiro purgatório, ou seja, uma passagem temporária e árdua em busca da misericórdia divina. Diante das dificuldades que a nova terra acarretava, muitos requeriam às autoridades inquisitoriais a comutação e o perdão de suas penas, implorando pelo retorno ao reino lusitano. Todavia, com o passar dos anos, houve aqueles que se adaptaram à vida colonial, estabelecendo novos vínculos afetivos e se entregando ao trabalho, o qual sentia aquém imensa necessidade de braços laboriosos.

Encontra-se, nas *Confissões da Bahia*, o depoimento do referido vigário Frutuoso Álvares, banido duas vezes por recair nas culpas dos “tocamentos desonestos”. A primeira condenação publicada em Braga determinou o degredo para as Galés, de onde fugiu para Cabo Verde, sendo novamente acusado e remetido à Lisboa para receber a segunda condenação, desta vez, desterrado ao Brasil. A cristã velha Catarina Fernandes chegou na colônia degredada por ordens da justiça civil em razão de assassinar o culpado pela morte de seu marido. Já a cigana Maria Fernandes, condenada a viver na colônia por furtos de burros, aqui voltou a ser inquirida e novamente penalizada com degredo por blasfemar contra a fé cristã. Além desses, outros colonos, como Antônia de Barros, João Gonçalves e Apolônia Bustamante, testemunharam ao visitador que sua vinda ao Novo Mundo resultava da determinação da justiça eclesiástica ou secular. Ademais, a atmosfera colonial parece ter contribuído para um maior afrouxamento das



condutas doutrinárias e morais, não corroborando como pretendiam os juízes para sua redenção, propósito do isolamento.

Sob pena de excomunhão, notificava o Édito da fé aos colonos soteropolitanos o comparecimento livre e espontâneo perante o Licenciado. A partir do exame das confissões, foi possível constatar uma diferença significativa entre o número de homens e mulheres, somando os primeiros um total de 68% contra 31% da representatividade feminina. Embora não existam evidências que comprovem distinções de gênero no tratamento de Mendonça, muito provavelmente, o baixo comparecimento resultava da pouca quantidade de mulheres residentes na colônia ao final dos quinhentos, razão pela qual muitos homens brancos, longe de suas esposas, buscavam se relacionar com índias e mestiças, fortalecendo ainda mais a miscigenação, meio pelo qual fixou-se o português à nova terra.

Os registros contendo a participação das mulheres durante as investigações da Inquisição à Bahia são documentos extremamente importantes para a reconstrução da vivência feminina em um período da história onde suas vozes não se fizeram ouvir. Neste sentido, apesar dos relatos não serem diretos - filtrados pelas autoridades do tribunal -, eles possibilitam a reconstrução de suas ideias, suas amizades, seus relacionamentos amorosos e seus modos de viver. Em busca de contemplar a totalidade dos fatos e dos acontecimentos, os questionamentos confessionais realizavam um verdadeiro esquadrinhamento de suas vidas enquanto, paralelamente, colaboravam para a preservação dos íntimos e detalhados testemunhos que hoje são fontes de pesquisa histórica. Para além do reconhecimento das narrativas femininas, o visitador escutou depoimentos de outros indivíduos posicionados à margem, como era o caso dos mestiços, mamelucos, ciganas, crianças, indígenas e escravos. Contudo, vale salientar que a pluralidade das declarações servia exclusivamente ao objetivo de ampliar suas investigações sobre as culpabilidades em matéria de fé e de moralidade desviante.

Muitas mulheres enunciaram ao visitador as violências e as opressões sofridas no ambiente doméstico. Segundo nos informa Siqueira (1978), o crédito dado aos depoimentos femininos perturbou, ao menos por alguns momentos, a autoridade patriarcal que atravessava todas as relações sociais, especialmente a vida conjugal. Ao entenderem a dimensão da Inquisição, passaram a utilizar das denúncias e confissões como recurso à dominação que lhes era imposta. A exemplo, a mestiça Maria Grega, mulher muito jovem, de aproximadamente 15 ou 16 anos, declarou ao Visitador que, desde o casamento, seu marido Pero Domingues nunca “dormiu com ela pelo vaso natural, e com a mão a corrompeu e a deflorou” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 278-279), estando em pleno juízo de seus atos sodomíticos. Ademais,

quando a confessante manifestava resistência e descontentamento, ouvia ordens para “calar a boca” e ameaças de morte, exigindo segredo sobre as relações e a garantia de que não estavam cometendo nenhum pecado. Se, por um lado, a presença do Inquisidor revelou os maus comportamentos contidos no interior do sagrado matrimônio, causando apreensão entre os chefes de família e encorajando as mulheres a acusá-los, por outro lado, seu posicionamento, ao que tudo indica, não mobilizou mudanças e tampouco produziu soluções. Quatro dias depois da confissão de Maria, apareceu à mesa seu esposo ratificando suas culpas, porém, argumentando que sua mulher era “moça áspera da condição e não o querer consentir” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 315). Apesar da justificativa, foi processado, mas absolvido em razão das investigações apontarem uma conspiração de sua esposa e de outros familiares.

Mesmo que, em alguns contextos, as confissões descritas por mulheres se assemelhem a denúncias formais, em grande parte dos depoimentos, as acusações contra os companheiros não estavam no ponto central de suas confissões, indiretamente mencionavam os maus tratos para revelar a procura e o consumo de feitiços, sortilégios, filtros e cartas de amor, pois acreditavam na eficiência das fórmulas mágicas para amansar e docilizar seus maridos. O casamento, especialmente no século XVI, era o mais provável e cobiçado destino das mulheres, vislumbre de honra, riqueza e recato. Contudo, as expectativas de felicidade ou vida boa nem sempre estavam garantidas pelo enlace matrimonial, pelo contrário, são evidentes os incômodos e as insatisfações provenientes do convívio com homens que, em geral, por razões culturais, não estavam dispostos a cortejar suas esposas demonstrando afetividade ou atendendo aos seus íntimos desejos sexuais. À vista disso, contemplavam, na feitiçaria, perspectivas de mudanças e de transformações, ambicionando o fortalecimento do vínculo entre o casal. De acordo com Laura de Mello e Souza (2002), a feitiçaria colonial contribuiu para o acomodamento do colono na medida em que:

[...] por vezes o protegeu-o dos conflitos e por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou a prender o amante, a matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural (SOUZA, 2002, p. 155).

Em nome de sua filha, procurou Catarina Fróes a feiticeira Maria Gonçalves, de alcunha “Arde-lhe-o-rabo”, para encomendar alguns feitiços que resultassem na morte ou no desaparecimento de seu genro que, à época, participava da guerra de Sergipe. Consciente de

seu envolvimento com as “artes do diabo”, pagou antecipadamente o trabalho, porém, percebendo-se enganada e extorquida, desistiu dos encantos antes mesmo de recebê-los. Da mesma maneira, recorreu ao sobrenatural Guiomar d’Oliveira, ao aceitar de Antônia Fernandes – a Nóbrega - encantos para amansar o senhorio do aluguel de modo que lhe perdoasse as dívidas. Para alcançar o referido propósito, recomendava-se as seguintes instruções:

[...] que tomasse três avelãs, ou em lugar de três avelãs três pinhões dos que nessa terra há que servem de purgas, furados com um alfinete, tirado o miolo fora, então recheá-los de cabelos de todo seu corpo, dela confessante, e unhas dos pés e mãos e rapaduras das solas de seus pés, e assim mais com uma unha do dedo pequeno do pé da mesma Antônia Fernandes, e que assim recheados os ditos pinhões, os engolissem e que, depois de lançados por baixo, os desse (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p.133-134).

Ao final do século XVI, ainda sobreluziam aspectos característicos da feitiçaria europeia que, pouco a pouco, somaram-se às concepções mágicas indígenas e, posteriormente, com a intensificação do tráfico, às particularidades da cultura africana, configurando formas notadamente coloniais. Assim, apontam as confissões para uma ativa presença de bruxas e de feiticeiras no cotidiano baiano operando de forma individual. Para melhorar o comportamento do marido e intensificar os sentimentos amorosos, aconselhava-se proferir, próximo à boca do amado enquanto dormia, as palavras da consagração da missa “hoc est enim”, dar de beber, após o “ajuntamento carnal”, a “semente” que o próprio homem lançou fora ou, até mesmo, pedaços moídos de pedra sagrada retirada dos altares. Esses e muitos outros recursos integram o repertório das crenças sincréticas experienciadas no viver dos trópicos.

Ainda que sejam referenciadas, nenhuma das feiticeiras apareceu para prestar esclarecimento ou admitir suas culpas durante o tempo em que a visitação permaneceu na Bahia. As confissões apontam que todas possuíam origem portuguesa, mas seus domicílios no Brasil são descritos de maneira vaga e confusa. Outras duas pessoas fazem menção aos conhecimentos místicos: Afonso Luís, homem velho, cego e manco, foi processado por não realizar confissão completa e sincera durante o período da graça e ser denunciado por conjurar os diabos, enquanto João Rodrigues Palha, ao rememorar seu envolvimento com encantamento de animais no tempo em que vivia em Portugal - faltas cometidas há cinquenta anos -, à vista do Inquisidor, merecera apenas admoestações (VAINFAS, 1997).

A participação feminina também exteriorizou as relações homoeróticas entre mulheres. Embora o monitorio exposto aos habitantes da colônia não fizesse nenhuma referência a à sodomia, homens de posição importante, mulheres, jovens e clérigos foram advertidos sobre o

mau uso do corpo em relações sexuais que contrariavam a ordem natural preservada pela moral cristã. Conhecido como pecado “nefando”, “torpe” e “abominável”, a sodomia, ao longo da Antiguidade e de boa parte da Idade Média, compreendia particularmente a prática do coito anal entre homens. A partir do século XII, momento em que a Igreja legitima a cópula conjugal voltada à procriação, os demais atos sexuais são veemente proibidos e hierarquizados conforme sua gravidade, logo, a noção de sodomia, ao incorporar a ideia de luxúria, passa a compreender também as relações homossexuais, masturbações, felação, incesto, cunilíngua, entre outras performances sexuais. Deste modo, reúne, sob a terminologia sodomia, um amplo conjunto de práticas lascivas condenáveis aos olhos de Deus (VAINFAS, 1997).

Ao analisarmos a história do pecado *contra natura*, é possível inferir que a sodomia masculina foi amplamente discutida pelos doutores da igreja, ao passo que a sodomia praticada entre mulheres não gozou da mesma importância. De acordo com Lígia Bellini (2014), estudiosa da temática no espaço colonial, muitos fatores contribuíram para a marginalização da *sodomia foeminarum*, por exemplo, a falta de conhecimento dos teólogos e inquisidores tanto da composição quanto do funcionamento do corpo feminino. Por este motivo, as principais discussões dizem respeito ao questionamento sobre como poderiam as mulheres se relacionarem sexualmente com outras sem a presença do falo (BELLINI, 2014).

No que se refere à Portugal, os somíticos ou fanchonos foram severamente punidos pela justiça secular influenciada pelas doutrinas religiosas e igualmente submetidos ao foro eclesiástico. Desde a publicação das Ordenações afonsinas, primeira compilação de códigos e normas jurídicas civis, a condenação para aquele que incorresse na prática da sodomia correspondia à pena capital. Posteriormente, as Ordenações Manuelinas e Filipinas acrescentaram às sanções o confisco de bens e a determinação de que os descendentes dos réus ficassem reconhecidos como pessoas infames. Outrossim, a sodomia também passou a fazer parte da jurisdição do Tribunal do Santo Ofício no ano de 1553, quando D. João III autoriza-os a punir os referidos atos, disposições que, mais tarde, são sancionadas por Breves Apostólicos.

Ainda assim, a sodomia - como um crime herético - foi mencionada somente no regimento de 1613, entre os dois primeiros não foi identificado nenhum comentário. No regimento seguinte, datado de 1640, encontra-se, pela primeira vez, uma disposição em relação à sodomia feminina. Segundo nos informa Bellini (2014), as relações homossexuais femininas constatadas na esfera colonial, a partir dos depoimentos inquisitoriais, foram avaliadas e julgadas “à luz de disposições mais genéricas no âmbito do Santo Ofício, ou de acordo com

outros tipos de prescrição” (BELLINI, 2014, p. 83). Depois de abordados pelo Tribunal de Goa sobre como deveriam proceder no tocante a alguns casos envolvendo sodomia feminina, o Conselho Geral determinou, em 1646, que tal pecado consistia em “matéria duvidosa” e, por isso, decidiu remover o delito do foro inquisitorial até novas determinações da Santa Igreja.

Nas *Confissões da Bahia*, o depoimento mais emblemático é relatado por Paula de Siqueira, mulher de 40 anos, casada com o contador da fazenda del rei. Paula descreve ao visitador que, há “três anos pouco mais ou menos”, Felipa de Souza começou a “lhe escrever cartas de amor e requêbros”, além de oferecer a ela presentes, táticas de sedução que resultaram, tempo depois, em beijos e abraços até o dia em que entendeu a confessante o real objetivo de Felipa, ou seja, “ter com ela ajuntamento carnal”. Assim, consciente de suas intenções, “deitou uma com a outra por diante e, ajuntando seus vasos naturais um com o outro”, sem utilização de qualquer instrumento exterior, uma vez que materiais de plásticos, vidro ou madeira eram considerados agravantes de culpa (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 106). Pelo conjunto de culpas confessadas, foi processada e condenada a sair em público com vela acesa na mão, ouvir missa em pé, pagar 50 cruzados ao Santo Ofício e, finalmente, abjurar de leve suspeita de fé. Ao que tudo indica, contudo, sua sentença foi positivamente influenciada em razão da sua posição social intermediária, favorecendo o abrandamento de suas penas, visto que sua parceira, Felipa Souza, acabou condenada ao açoite e ao degredo, tornando-se a única mulher implacavelmente punida pelo odioso pecado da sodomia (BELLINI, 2014).

Outras seis mulheres confidenciaram ao Visitador casos de “amizades desonestas”, a maior parte delas recordou casos ocorridos durante a infância, quando moças ou donzelas com idade entre 7 e até 15 anos. A experiência de Maria Rangel aconteceu quando ela tinha 10 anos, enquanto sua vizinha a visitava para brincar. Estando sozinhas em casa, “fecharam a porta por dentro e se deitaram sobre uma cama e tiveram ambas o nefando ajuntamento carnal” sem compreender ao certo “ser aquilo pecado grande em ofensa de Deus” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 259). Após pedir perdão por suas culpas, foi admoestada para se afastar das conversações, pois, em caso de reincidência, seria gravemente castigada. Isabel Marques narra semelhante cenário, no momento oportuno, ela, com 10 anos, e a amiga, com 15, acabam realizando o “torpe ajuntamento”. Conforme evidencia Bellini (2014), as relações não naturais, quando realizadas por mulheres, foram entendidas, na maior parte dos casos, como molícies; diante da dificuldade para qualificar a “sodomia perfeita”, acabaram inseridas em uma categoria de vícios sexuais que estava fora do domínio inquisitorial.

Para as jovens meninas tudo não passava de aventuras sexuais movidas pela curiosidade; em alguns casos, exerciam o papel de cúmplices encantadas pelas moças mais velhas, desconhecendo a gravidade de seus atos. Segundo Vainfas (1997), compreendiam “brincadeiras pueris, ardor de crianças, ou então no caso de moças donzelas, formas de liberar seus desejos sem comprometer a honra da virgindade”, uma vez que a pureza era condição fundamental para o arranjo dos casamentos (VAINFAS, 1997, p. 183). Assim, seus deleitamentos quando crianças ou durante a juventude não interferiam em seu objetivo fundamental, formar uma família. Todavia, não podemos desconsiderar a possibilidade de encontrar, no mundo colonial, mulheres verdadeiramente apaixonadas por outras mulheres e que, ao longo da vida adulta, exploraram suas vontades e seus desejos fora do domínio conjugal.

Ser considerado crime gravíssimo e de competência mista não foi obstáculo suficiente para impedir a prática da sodomia, vulgarizada tanto no contexto europeu quanto colonial. Diferentemente das mulheres que faziam uso de estratégias de sedução, trocas de cartas, presente e recados, as relações sexuais entre homens davam-se de forma mais direta, com poucas palavras de conquista, visando a realização do ato em si na busca instantânea por prazer. As atividades libidinosas ocorreram, majoritariamente, durante a juventude e com expressiva circulação de parceiros. Intimidades cometidas em quaisquer horários, aproveitando os momentos a sós nos mais diferentes lugares, em camas compartilhadas - revelando relações incestuosas - nas redes, nos matos, ribeiras e mosteiros. Através das confissões, observou-se que as pernoites e hospedagens temporárias, imperativo da época diante das longas distâncias, criavam oportunidades ideais para encontros entre moçoilos. Na visitação ao Brasil (1591-1595), Heitor constatou 101 homens envolvidos em relações homossexuais, relatos de casos ocorridos na colônia e em Portugal, apesar disso, somente 19 foram processados (VAINFAS, 1997). Entre as *Confissões da Bahia*, evidenciamos dez casos de homens com idade, ocupação e condição social distintas que admitiram experiências sodomíticas homossexuais ou heterossexuais.

O primeiro a relatar “a torpeza de tocamentos desonestos” foi Frutuoso Álvares, vigário da Igreja de Matoim. Há 15 anos morando na Bahia, narrou ao visitador que, durante todo o período em que aqui esteve, manteve vínculos sexuais com mais ou menos 40 homens, ora enquanto agente ora paciente, sendo a maior parte mancebos, jovens meninos dos quais ele não recorda todos os nomes. Um deles, Jerônimo Parada, compareceu à mesa para confidenciar que, em visita ao padre Frutuoso, amigo de sua família, este “começou a apalpar, dizendo-lhe que estava gordo e outras palavras meigas, e lhe meteu as mãos pelos calções” e, na sequência,

masturbou-o (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 86). O cônego Jácome de Queiroz, por sua vez, confessou que manteve relações sexuais anais com uma jovem escrava de 6 ou 7 anos que andava pela rua à noite vendendo peixe, justificando seu descuido em razão do excesso de vinho ingerido. Conhecido desde a Idade Média como “vício dos clérigos”, Vainfas (1997) indica que os baixos números de padres culpados pelo crime de sodomia “decorrem da tão-somente ausência ocasional de acusações nas visitas inquisitoriais” e, por conseguinte, a insuficiência de eclesiásticos atuantes na colônia influenciou na atenuação das penas com relação aos somíticos identificados (VAINFAS, 1997, p. 170).

Ao que tudo indica, na falta de conhecimentos a respeito dos procedimentos que deveriam ser tomados em relação aos casos nos quais o fato narrado era desconhecido, estranho ou propriamente característico da vivência colonial, as deliberações do visitador mostraram-se flutuantes e tendenciosas. De acordo com Sonia Siqueira (1978), um dos motivos pelo qual a visita de Mendonça foi interrompida, inviabilizando o cumprimento de seus objetivos, foi a má instrução de processos, que, na maior parte dos casos, resultava na absolvição dos réus por falta de culpas e na arbitrariedade nos casos que não estavam sob sua alçada. A competência do visitador, limitada pelo Tribunal de Lisboa, concentrava-se em julgar os crimes menores como blasfêmias, bigamia e leitura de obras proibidas pelo INDEX. Treinado para desvelar as consciências judaizantes e protestantes, após a apuração dos indícios, era preciso realizar profundas investigações, reunindo provas e testemunhas para instruir devidamente os processos mais graves e despachá-los ao Reino. A ausência de poderes para qualificar e condenar determinadas heresias originava-se, em parte, da informalidade das visitas e, portanto, da frágil estrutura estabelecida na colônia que carecia de recursos e de instrução nas coisas do Santo Ofício pelos assistentes locais do Inquisidor.

Apesar dos limites à sua autoridade, proibiu os moradores de saírem da região sem sua autorização, postura contestado pelo Conselho Geral em razão dos prejuízos e dos danos ocasionados à Coroa, organizou procissões de fé para expiação dos pecados julgados na própria colônia, embora modestas quando comparadas aos grandiosos autos da fé realizados em Portugal, verdadeira atração que congregava uma multidão ávida para afrontar os padecentes. Determinou prisões preventivas sem autorização, estabeleceu penas pecuniárias, condenou diversos indivíduos ao açoite e ao degredo, a saírem pela rua descalços, desbarretados e com vela acesa na mão, a ouvirem sua sentença publicamente e abjurarem de leve suspeita de fé. Contudo, nenhum indiciado foi submetido a torturas, sequestro de bens ou à pena máxima, isto é, à morte na fogueira (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997).

Com relação à metrópole, a repressão arquitetada na colônia foi, de fato, mais tolerante, mas, nem por isso os habitantes do Nordeste viram-se livres das punições inquisitoriais. A bigamia, conduta popular que escandalizava a Igreja e os propósitos de Trento para a unidade familiar, consistiu em um dos crimes morais mais processados durante as atividades inquisitoriais empreendidas no Brasil. Ao contrário do concubinato, que não foi entendido como uma união alternativa ao casamento, receber outra pessoa sob as bênçãos da Igreja mais de uma vez estando ainda vivo o primeiro cônjuge acabou como uma prática assimilada à heresia, em consequência da afronta ao sexto e nono mandamento e fraude do sacramento matrimonial.

Ao longo do prazo estabelecido para a graça, Baltazar Martins Florença apareceu ao visitador percorrendo sobre seu primeiro casamento na cidade de Funchal e a descoberta de que, além de sua esposa ser casada quando se uniu a ele, o casal mantinha parentesco de quarto grau. Diante da situação, deslocou-se ao Brasil, onde casou-se novamente sabendo que sua primeira mulher ainda era viva. Histórias semelhantes foram vividas por Catarina Morena e Antônia de Barros. A primeira, depois de abandonar o marido em Toledo, sofrendo muitas dificuldades na colônia, falsificou uma carta para confirmar a morte de seu antigo companheiro, casando-se, pela segunda vez, com Antônio Jorge. Já Antônia, que viera degradada para América por adultério, estabeleceu-se aqui amancebada com Henrique Barbas. Para contraírem matrimônio, negociaram testemunhas a fim de que afirmassem ser ele solteiro e ela viúva, contudo, após quinze meses “de portas a dentro”, a confessante decidiu fugir em virtude das hostilidades do marido, quando, para livrar-se da união, passou a espalhar notícias sobre seu primeiro esposo ainda vivo. De acordo com Vainfas (1997), ambas foram processadas, receberam penas espirituais e abjuraram, na mesa, de leve suspeita de fé.

Compreendendo diversas palavras e expressões injuriosas contra Deus, a Virgem Maria, os santos, relíquias, dogmas ou leituras sagradas, as blasfêmias ocuparam grande parte das confissões. Máxima frequente proferida no cotidiano colonial consistia em dar crédito a uma pessoa ou afirmar a verdade de uma situação comparando-a com São João ou seu evangelho. Roque Garcia, Doutor Ambrósio Peixoto, Maria Varella e Andressa Rodrigues foram repreendidos pelo visitador por expressarem equivalente heresia que apontava para possíveis dúvidas em relação à infalibilidade dos evangelhos.

E dizendo o capitão que os negros mentiram, respondeu ele confessante que tanto cria ele no que diziam aqueles negros como nos Evangelhos de São João[...] (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 91).



E ele confessante não queria senão que se desse crédito a um caderno que mostrava, e sobre isso, acendido em cólera e agastamento na porfia que tinham, disse sem deliberação que, ainda que são João Evangelista lhe dissesse o contrário do que se continha no dito caderno, não lhe creeria (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 92-93).

E confessando, disse que haverá dez ou doze meses pouco mais ou menos que, em sua casa, com agastamento sobre certa coisa que uma sua negra lhe veio dizer, mandando-a com um recado ao seu mestre de engenho, sem considerar o que dizia, disse que cria tanto à sua negra como o Evangelho de são João, e que desta culpa pede perdão (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 311).

E confessando-se, disse que haverá dois anos que em sua casa, dizendo-lhe Felipa, sua negra da terra, certas coisas ruins de seu cunhado Manoel de Góes, também oleiro que já não usa muito, ela, agastada contra o dito seu cunhado que lhe negava o que a negra dissera, disse que tanta verdade falava a dita sua negra, como o evangelho de são João, e desta culpa disse que pedia perdão (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 323).

Receber o sacramento eucarístico despreparado, ou seja, sem o devido jejum, comer carne em dias proibidos pela Igreja, conferir a Deus atributos humanos, declarar não haver pecado na fornicção ou ainda afirmar a primazia do casamento sobre os demais estados, inclusive o religioso, são exemplos de condutas e proposições que agregam o amplo conjunto das blasfêmias moderadamente punidas pela Santo Ofício em sua visita ao Brasil.

Incentivando as reminiscências dos desafetos e murmurinhos processados em outras ocasiões, Heitor Furtado de Mendonça buscava rastrear o máximo de culpas no pouco espaço de tempo que lhe havia sido concedido. Os relatos confessionais ouvidos na Bahia ilustram a concepção de diversos moradores que se aproveitaram do momento para nomear suas inimizades e desentendimentos. Em busca de respostas e soluções ou pelo impulso de livrarem-se de possíveis culpas, algumas confissões também carregavam veladas denúncias. O confesso Gaspar Pacheco, a princípio, procurou o visitador para narrar o episódio em que usou a expressão “por estas barbas e pelas barbas de Cristo” para realizar um juramento, mas acabou deixando transparecer, em segundo plano, suas queixas contra o vigário-geral Bastião da Luz, seu inimigo capital, acusando-o obstinadamente nas visitações do ordinário e fabricando contra ele processos a partir de falsos testemunhos. Por sua vez, a cigana Maria Fernandes, estando em um momento de cólera, confessou dizer que “arregava de Deus”, mas deixa claro que a blasfêmia mencionada foi dita na presença de outras pessoas e percebida, em especial, por Angelina, sua inimiga, “com a qual está ora em grandes ódios”. Assim, prevenindo-se de eventuais acusações, os testemunhos confessionais acabavam evidenciando as nuances das relações sociais do cotidiano colonial.

O leque de heresias apuradas durante as inquirições realizadas na Bahia certamente superou as expectativas do primeiro visitador e, conseqüentemente, ultrapassou as referências

contidas no monitório. Deparou-se com situações que seguramente postulavam maior atenção, mas, em razão da breve passagem, administrou conforme julgou conveniente, ora observando as determinações do Conselho Geral e do Inquisidor-mor, ora guiando-se mais pelo contexto colonial que demandava maior tolerância em razão do processo de colonização em andamento. Entre os cento e vinte testemunhos, além dos casos aqui apontados, encontramos os adeptos da abusão indígena conhecida como Santidade, sincretismo que atraía a curiosidade dos cristãos, especialmente aqueles que percorriam o sertão à procura de indígenas. Considerável número de indivíduos afirmaram contato com as crenças luteranas e calvinistas, homens e mulheres que conservavam e realizavam a leitura de livros proibidos pela igreja, colonos que andavam excomungados e até mesmo praticantes de bestialismo, ato que corresponde à cópula com animais.

Destarte, mediante a análise dos depoimentos recolhidos através da confissão inquisitorial, observamos a multiplicidade de comportamentos e crenças desviantes que perturbavam a ordem harmoniosa desejada pela Igreja através do cumprimento e obediência à doutrina. Embora não deixassem de ser cristãos, o desregramento da conduta prejudicava o bom andamento da fé na medida que incorporava elementos profanos nas práticas cotidianas. A combinação do cristianismo com a atmosfera colonial multifacetada resultou em uma prática religiosa popular de caráter sincrético, expressavam sua fé e devoção na medida do possível e, muitas vezes, conforme sua própria interpretação, sem grandes preocupações com a disciplina exigida pela ortodoxia romana.

O escândalo da vivência pecaminosa dos colonos estabelecidos na América Portuguesa, antes da presença inquisitorial, já havia sido identificado pelos jesuítas e era comumente tema das suas reclamações. Em carta a Tomé de Sousa, datada de 1559, o padre Manoel da Nóbrega narra com detalhes a precariedade da moralidade colonial:

E assim está agora a terra nestes termos que, si contarem todas as casas d'esta terra, todas acharão cheias de peccados mortaes, cheias de adulterios, fornicações, incestos e abominações, em tanto que me deito á cuidar si tem o Christo algum limpo nesta terra, e escassamente se offerece um ou dous que guardem bem seu estado, ao menos sem peccado publico. Pois dos outros peccados que direi? Não há paz, mas tudo odio, murmurações e detracções, roubos e rapinas, enganos e mentiras, não há obediencia nem se guarda um só mandamento de Deus e muito menos os da Igreja (Manoel da Nobrega. Carta a Tomé de Sousa, 1559, p. 146-147).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Cartas do padre Manoel da Nóbrega (1549-1560). Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/8016>, acesso em Maio de 2022.

Soma-se à irregularidade dos bons costumes, as particularidades dos rituais e cerimônias de natureza judaica manifestos pelos cristãos novos, comportamentos e visões de mundo avessos à norma vigente, os quais contaminavam a pureza da religiosidade cristã. Segundo nos informa Arnold Wiznitzer (1966), a presença do elemento cristão novo no Brasil liga-se ao seu descobrimento, quando Gaspar da Gama, membro da frota de Pedro Álvares Cabral, desembarcou no litoral da futura terra de Santa Cruz. Ao final do século XV, à serviço do governador de Goa, Gaspar foi sequestrado sob às ordens de Vasco da Gama perante a justificativa de espionagem e, na sequência, levado para Portugal. Após confidenciar sua origem judaica, Gaspar passou pelo processo de conversão forçada e, em razão do conhecimento que dispunha sobre a Índia e a evidente habilidade com idiomas, tornou-se conselheiro e intérprete da esquadra de Cabral. Apesar do caráter passageiro de sua presença, Gaspar muito provavelmente foi o primeiro converso a caminhar pelo território brasileiro.

Não obstante, a ação efetiva dos cristãos novos no Novo Mundo foi, de fato, significativa, desde os anos iniciais do descobrimento. Embora seja reconhecida pelos historiadores contemporâneos a importância da sua atuação nos primeiros séculos da colonização, tal fato foi silenciado nos primeiros estudos que buscaram reconstruir a história do Brasil, visando minimizar as contribuições daqueles cuja ascendência era indesejada. Deste modo, a obra do empreendimento colonial acabou sendo atribuída exclusivamente ao empenho da aristocracia e da nobreza portuguesa. Contudo, em conformidade com a análise de Eduardo D'Oliveira França, "Às iniciativas dos particulares foi largado o Brasil: êstes criavam engenhos e fazendas e os proviam de homens e equipamentos. Isto era colonizar." (FRANÇA, 1969, p. 186), portanto, é notório reconhecer que o desafio do desenvolvimento econômico da colônia implicava o estabelecimento do homem à terra.

Com dificuldade para empreender o povoamento e a exploração do território, mas reconhecendo as vantagens econômicas da comercialização do pau-brasil, concedeu D. Manuel a um grupo de mercadores, liderados pelo cristão novo Fernão de Noronha, o arrendamento da colônia. No que se refere às obrigações contratuais, era necessário realizar expedições a fim de que, todos os anos, descobrisse-se 300 léguas, bem como construir fortificações nas novas regiões, assegurando os direitos da Coroa portuguesa. Segundo nos informa José Gonçalves de Salvador (1969), a concessão, renovada de tempos em tempos, prevaleceu possivelmente até o ano de 1513. A ação do grupo de Noronha não se reduz, entretanto, à extração e à remessa da madeira, Wiznitzer (1966) informa-nos que foram eles os responsáveis por realizar as primeiras experiências do plantio de açúcar, proveniente da Ilha da Madeira, no solo brasileiro, e,

consequentemente, em vista os bons resultados, as notícias da lucrativa produção não demoraram a despertar o interesse dos homens da metrópole.

Assim, a introdução da cana de açúcar no Brasil movimentou inúmeros deslocamentos. Animados com a possibilidade de ganho fácil e, por outro lado, incentivados pela própria Coroa, homens de diferentes qualidades aventuraram-se em terras longínquas a fim de potencializar seus labores e recriar suas vidas com melhores condições. Com estes, vieram também muitas famílias cristãs novas, boa parte integrante da pequena burguesia portuguesa e, portanto, inserida nas práticas comerciais e financeiras, mas não menos importante, também contava com experiência do cultivo da terra, pronta para investir seus cabedais e mão de obra na produção açucareira.

Se, por um lado, a economia açucareira incentivou a migração dos indivíduos cristãos novos, seja nos períodos de suspensão dos decretos reais que os proibiam de deixarem o reino, ou ainda de maneira clandestina, a busca por liberdade religiosa foi igualmente um fator preponderante na sua tomada de decisão. Em virtude da conversão abrupta, muitos cristãos novos não foram capazes de assimilar tão facilmente a nova religião, assim como também houve aqueles que optaram conscientemente por manterem-se fiéis à sua crença original. Logo, buscavam por regiões que oferecessem condições para manutenção do judaísmo. Assim, a colônia Portuguesa se configurava como local apropriado, a princípio inóspito, mas afastado o suficiente da metrópole e das instituições que os reprimiam culturalmente e religiosamente, dado que no Brasil não havia nenhum Tribunal inquisitorial e a própria organização do corpo eclesiástico, tímida e despreparada, não indicava constituir um obstáculo ao seu estabelecimento. Todavia, ao mesmo tempo em que o vasto e despovoado território permitia aos criptojudeus a prática do judaísmo oculto, sem dúvida, estimulava os demais cristãos novos ao retorno da sua antiga religião, embora não existisse mais a possibilidade do cumprimento dos mandamentos em sua plenitude.

Do mesmo modo, a instalação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, no ano de 1536, produziu uma atmosfera de tensão entre os indivíduos de ascendência judaica e, com efeito, exigiu novos deslocamentos. A partir do momento em que a idoneidade de sua fé foi colocada em xeque - não somente pelas autoridades inquisitoriais, mas por toda população que carregava consigo o status de cristão de origem - reacendendo os preconceitos antissemitas, milhares de cristãos novos, aspirando afastar-se das violências e perseguições, saem de Portugal em busca de refúgio, isto é, de regiões que lhes ofereceram menor imperturbabilidade e, com

efeito, a oportunidade de darem continuidade em suas vidas. À vista disso, grande parcela de cristão novos cruzaram o Atlântico para se estabelecer nas novas terras do domínio português.

O viver em colônia significou, sobretudo no primeiro século da colonização, um permanente adaptar-se ao ambiente e às condições pré-existentes. Dificuldades com a locomoção, doenças tropicais, falta de instrumentos e de gente especializada, conflitos indígenas e tantos outros empecilhos acabaram por imprimir, na personalidade e na consciência dos colonos recém-chegados do Reino, singulares características. Naturalmente, não podemos reduzir a influência do meio sobre nossos personagens, mas, sem dúvida, na transposição para o Novo Mundo, os cristãos novos trouxeram consigo experiências particulares que resultam da sua história em Portugal, seus costumes, suas práticas, seus pensamentos e, em especial, sua religiosidade, elemento verdadeiramente complexo que lhes atribuía um caráter específico e diferenciador perante os cristãos velhos. Na colônia, fundamentalmente na Bahia, o modo de viver e de pensar dos cristãos novos experimentou transformações. O capítulo a seguir tem o objetivo de analisar a dinâmica dos seus comportamentos e costumes a partir dos depoimentos confessionais coletados entre os anos de 1591 e 1592 em razão da primeira visita inquisitorial à América portuguesa ao final do século XVI.

### 3. A DINÂMICA DAS PRÁTICAS JUDAIZANTES NO COTIDIANO DOS CRISTÃOS NOVOS

Neste capítulo, vamos examinar as narrativas dos depoentes que se autodenominaram cristãos novos, isto é, homens e mulheres de ascendência judaica que foram envolvidos pela visitação. Após a conversão forçada ao cristianismo no ano de 1497 - apesar da significativa tentativa de D. Manuel em estabelecer políticas de tolerância religiosa a favor dos novos membros da Igreja -, os conversos foram recebidos com extrema desconfiança pelos cristãos velhos que os viam como antigos judeus. Anos depois, com o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em 1536, o estigma da origem judaica alcançou dimensões jamais experienciadas pela sociedade lusitana, desencadeando ininterruptas ondas de perseguição por todo o Reino, incluindo as colônias do Império Ultramarino Português.

Transcorrido um mês de sua chegada, o licenciado Heitor Furtado de Mendonça, nomeado Inquisidor para chefiar a visitação à América Portuguesa, exibiu pessoalmente ao bispo e integrantes da administração colonial o traslado da comissão assinado pelo Inquisidor geral Arquiduque Alberto da Áustria autorizando suas atividades em nome do Santo Ofício, sob supervisão do Tribunal de Lisboa. Após as apresentações formais, realizadas na igreja da Sé de Salvador no dia 28 de julho de 1591, entre as quais se destacam os juramentos prestados pelo Governador geral, funcionários da câmara, bispo e demais representantes do corpo missionário, juntamente ao comprometimento firmado entre a população presente, tornava-se evidente o poder da presença do visitador, uma vez que sua autoridade se colocava acima da hierarquia eclesiástica vigente. A partir de então, iniciava-se o período da graça, prazo de trinta dias concedido mediante a publicação de alvará, solicitando aos habitantes não apenas a revelação dos erros individuais, mas também tudo aquilo que souberem ou simplesmente ouvirem falar sobre crimes realizados por outras pessoas.

[...] e cada hum de vós venha per ante nós pessoalmente, a nos dizer, e notificar qualquer pessoa, ou pessoas de qualquer estado, condição, grao e praeminencia, que seja, ou seião, presentes ou absentes que nos dittos Reynos, e Shenhorios de Portugal, vistes ou ouvistes, que forão ou são herejes, ou hereje, diffamados, ou diffamadas, sospeitos ou sospeitas de heresia, ou que mal sentirão, ou sentem dos Artigos da Sancta Fé, ou do Santo Sacramento, ou que se apartarão, ou apartão da vida, e costumes dos fiéis christãos; (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 40).<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Na primeira edição das *Confissões da Bahia* (1922), organizada por Capistrano de Abreu, encontramos copiosa documentação referente à presença de Heitor Furtado de Mendonça na América Portuguesa. O material selecionado para compor a primeira edição contempla o Traslado da Comissão do Visitador e seus auxiliares, Monitório, diversas formas de juramento, apresentações, fixação dos éditos e alvarás.

Convidava os éditos ao comparecimento voluntário, embora, na prática, os fiéis cristãos fossem obrigados a fornecer informações do interesse inquisitorial. Aos que não comparecessem no dito tempo, ocultando culpas pessoais ou indivíduos cujas atitudes fossem suspeitas, reservava-lhes a Inquisição a pena da excomunhão. No entanto, cumpre ressaltar que o rompimento da ligação com a comunidade cristã não corresponde à penalidade máxima adotada pelos Tribunais. No Brasil, tendo em vista a falta de estrutura, a ação do visitador se encontrava limitada, portanto, o direito da excomunhão concedido à sua autoridade representava gravíssimo castigo. Apesar disso, entre todas as sentenças aplicadas, o relaxamento ao braço secular equivalia à punição mais severa, momento em que o poder espiritual recorria ao poder secular para aplicar a pena de morte aos culpados de heresia, condenação celebrada nos autos da fé, organizados nas cidades que sustentavam tribunais fixos. Ainda assim, processos encabeçados por Heitor e enviados à Lisboa culminaram na sentença de morte de Ana Rodrigues, cristã nova moradora do Recôncavo Baiano ao final do século XVI, culpada de crimes judaizantes.

Após o contato com os éditos, as consciências cristãs apressaram-se para depor sobre os mais diversos erros, e, muitas vezes, conforme observado, misturaram, em seus depoimentos, conteúdos de simples confissão sacramental com relatos de heresias, os quais, de fato, pertenciam ao foro inquisitorial. Fernão Pires foi um exemplo, “cristão velho da parte de pai e tem dúvida se é cristão-novo da parte de mãe” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 94); depois de confessar práticas associadas ao judaísmo, como a retirada da landoa das carnes e o uso de camisas limpas aos sábados, não poupou o visitador dos comentários acerca de seu comportamento quando acompanhado dos amigos dizendo que “ao tempo em que um vai com o copo para beber, os outros lhe dão traques” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 95), ou seja, divertiam-se ao ouvir imitações de flatulências e, por esse motivo, também pedia perdão. Por sua vez, a cristã velha Antônia Fogaça, apesar da proibição já imposta pelo bispo D. Antônio Barreiros à sua comunicação com Fernão Ribeiro de Souza, julgou necessário procurar o inquisidor para admitir desobediência, afirmando que manteve a troca de cartas e de recados com Souza.

A confusão a respeito da qualidade dos depoimentos ocorria em razão da falta de clareza sobre o que pertencia ao campo do poder religioso representado pelo Santo Ofício, dado que, no contexto moderno português, Inquisição e Igreja, embora articuladas, correspondiam a instituições com objetivos distintos. O tribunal inquisitorial buscava conter o avanço das

heresias, isto é, desvio ou abandono consciente da doutrina, sujeito a ser descoberto através de juízos, expressões e comportamentos contrários aos princípios da fé cristã. Deste modo, os clérigos responsáveis pela confissão auricular deveriam ouvir, orientar e penitenciar culpas menores, pecados mais simples oriundos da própria falibilidade da natureza humana e, conseqüentemente, estar atentos aos sinais de heresia.

Os pecados mortais da carne, os sonhos eróticos, o mero pensar em qualquer indecência, nada disso interessava aos inquisidores enquanto simples manifestações das fragilidades do corpo, da tentação fugaz do demônio e da corrupção geral da criatura humana resultante da primeira e irreversível queda. O pecado de um sonho “desonesto”, a intenção lasciva de um olhar ou pensamento, eis algumas faltas veniais ou mortais de que os confessores sacramentais poderiam dar conta em troca do arrependimento e da penitência do ordinário pecador (VAINFAS, 1997, p. 199).

de ser um tribunal religioso, a Inquisição portuguesa achava-se subordinada ao poder temporal e, eventualmente, crimes penalizados pela justiça secular, como era o caso do adultério, poderiam surgir como objeto de investigação durante uma confissão inquisitorial. Apesar de corresponder a um desvio moral hostil às leis divinas, o adultério não implicava indício de heresia tal como a bigamia, a qual, de maneira consciente, infringia o sagrado matrimônio, uma vez que se casava uma segunda vez quando o primeiro cônjuge ainda estava vivo (VAINFAS, 1997). Portanto, em razão do padroado régio - direito concedido aos reis de Portugal pelo sumo pontífice para intervir nos assuntos religiosos -, as confusões eram muito comuns, visto que não eram evidentes para a população as diferenças entre transgredir as leis da Igreja ou violar o código civil do reino; na dúvida, preferiam confidenciar ao visitador tudo aquilo que parecesse suspeito ou vulnerável a denúncias.

As consciências eram movidas, em parte, pelo sentimento religioso, interessadas em demonstrar cooperação com o Tribunal, mas, especialmente impactadas pelo medo das violências físicas e psíquicas a que os réus eram submetidos. Este último, certamente, foi o elemento mobilizador mais eficiente do qual dispunha o tribunal. Uma das arbitrariedades inquisitoriais contestadas pelos cristãos novos à época das perseguições foi a inconsistência das acusações derivada da falta de provas necessárias para a produção dos processos, juntamente ao segredo das testemunhas e do próprio conteúdo das delações. O modo como conduzia os processos transformou a Inquisição portuguesa naquilo que António José Saraiva (1985) chamou de “fábrica de judeus”, produzindo falsas provas para incriminação tirana dos neoconvertos como judaizantes ocultos. No clássico *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, estudo que concentra sua análise no árduo e complexo processo de



implementação do Santo Ofício, Alexandre Herculano (2002) resume brevemente alguns abusos vivenciados pelos cristãos novos no Tribunal de Coimbra.

Simão Álvares era um cristão-novo que viera do Porto, haveria nove anos, com sua mulher e uma filha de pouco mais de seis meses, residir em Coimbra. Esta família foi uma das primeiras sacrificadas. Pai, mãe e filha achavam-se nas prisões do castelo. Segundo parece, a denúncia contra eles falava de crimes de judaísmo perpetrados no Porto, e provavelmente faltavam testemunhas de acusação. O bispo precisava provar esses crimes. Ocorreu-lhe um arbítrio para sair da perplexidade. Mandou vir à sua presença a filha de Simão Álvares, e pondo-lhe diante um braseiro cheio de carvões acesos, disse-lhe que, se não confessasse ter visto seu pai e sua mãe acoutando um crucifixo, havia de lhe mandar queimar as mãos naquele braseiro. A criança aterrada confessou que assim o vira fazer no Porto a seu pai, e o bispo teve a prova que desejava, embora a testemunha se referisse a uma época em que apenas contava pouco mais de seis meses de idade (HERCULANO, 2002, p. 359).

Tratava-se do processo de uns presos de Aveiro, marido e mulher. Uma criada que os seguira foi chamada à Inquisição, e dela exigiu o bispo que declarasse ter visto praticar a seus amos fatos contrários à fé. A declaração, porém, da testemunha foi exatamente o contrário. Irritado fê-la encerrar num cárcere. De tempos a tempos, mandava adverti-la de que, se queria ser solta, acusasse os amos. Resistiu sempre. Desenganado de que nem o amor da liberdade, nem algumas demonstrações de benevolência, a que recorreu, abalavam a constância daquele nobre caráter, chamou-a um dia ante si e, ele próprio tentou convencê-la. Tudo foi baldado. Aceso em cólera, o frenético frade começou a espancá-la com um pau até o quebrar na cabeça e nas costas, deixando-a lavada em sangue, e o algoz sagrado fez lavrar o depoimento que quis ao dos gritos da desgraçada (HERCULANO, 2002, p. 359).

Assim funcionavam os tribunais que processavam os convertidos e seus descendentes, combinando protocolos e sessões de tormento. Apesar da distância que separava a metrópole da colônia, as notícias sobre os métodos de tortura aplicados pela Inquisição às suas vítimas - seja para extrair-lhes a "verdade" em momentos específicos ou como punição fixada ao final do processo - circulavam entre os habitantes do Nordeste, e, conseqüentemente, conversações a respeito dos penitenciados à terrível morte na fogueira deixavam alguns indivíduos em estado de alerta, acima de tudo os cristãos novos, descendentes dos judeus batizados forçadamente ao catolicismo durante o reinado de D. Manuel (1496-1521). Estes constituíram principal grupo social perseguido pelo Tribunal do Santo Ofício durante os duzentos anos de sua atuação. Não obstante, também é preciso considerar o estímulo produzido pela limpeza de consciência que nutria o ato confessional. Enfraquecida a relação com o sagrado, contemplavam os fiéis, no sacramento da confissão, a possibilidade de ratificarem sua crença, admitindo seus erros para retornar ao caminho da salvação eterna.

Como praxe do interrogatório inquisitorial, antes de colher o depoimento, inquiria-se o indivíduo sobre sua descendência, seu lugar de nascimento, seu ofício, sua idade e seu estado

civil. Em razão da impossibilidade de cruzar nossas informações com os dados presentes nos livros de genealogia, nossa análise ocupa-se dos testemunhos que indicaram possuir origem cristã nova, seja ela inteira, quando pai e mãe eram neoconvertos ou 1/2, isto é, quando apenas um dos progenitores possuía ascendência judaica. Nesse sentido, torna-se interessante observar que o tribunal pouco se importava em reconhecer os cristãos novos provenientes de casamentos mistos diferenciando-os daqueles que carregavam origem judaica completa. Segundo observa o próprio monitório, os crimes cometidos pelos cristãos novos durante o período que estavam sob proteção dos decretos manuelinos, sejam eles de linhagem materna ou paterna, não deveriam ser notificados ao Santo Ofício, pois todos haviam sido absolvidos.

[...] os christãos novos, que de judeos se tornarão christãos e os que delle descendê per linha de pay, ou mãy, são perdoados, desde doze dias do mes de Outubro, do ano passado, de mil quinhentos e trinta e cinco annos, para cá [...] (Confissões da Bahia, Monitorio do Inquisidor Geral, 1922, p. 44).

Além de indicar o quanto o Tribunal estava seguro sobre a continuidade dos desvios entre os cristãos novos, o documento demonstra que, para alcançar seu objetivo - eliminar a heresia judaizante -, qualquer vestígio de sangue judeu era suficiente para erigir suposições. No entanto, de acordo com os mandamentos que fundamentam a religião judaica, somente é considerada judia a criança que nasce de mãe judia, ou seja, se o pai for judeu e a mãe gentia, como costumam serem chamadas as pessoas exteriores à comunidade judaica, o filho do casal não é acolhido como membro da comunidade, apesar disso, se ele assim desejar, é possível realizar o processo de conversão (ASHERI, 1987). A partir desse ponto de vista especulativo, o cristão novo filho de um pai converso e mãe de origem cristã poderia receber tratamento diferenciado por parte dos inquisidores se estes admitissem o rompimento da linhagem judaica e, portanto, a inviabilidade da manutenção da crença através da união matrimonial entre cristãos novos e cristãs velhas. Não obstante, nenhuma distinção foi aplicada a favor dos cristãos novos de modo a mitigar sua perseguição.

À vista disso, entende-se que a inquisitorial compartilhava da política de pureza de sangue, isto é, um racismo institucionalizado que buscava eliminar qualquer possibilidade de contágio com sangue infecto. Os estatutos de limpeza de sangue foram aplicados primeiramente na Espanha, no entanto, a partir do século XVI, já estavam vigentes na legislação portuguesa, a fim de garantir que nenhuma porcentagem de sangue judeu atravessasse e contaminasse a pureza da fé cristã, através das atividades desempenhadas pelos cristãos novos e seus descendentes. O potencial perigo à religião oficial era, a princípio, a justificativa para a aplicação das leis que impediam os conversos de alcançarem maior status social a ponto de

competirem com os cristãos velhos, o que consiste, segundo Tucci (1983), no verdadeiro fundamento da discriminação racista. Para ocupar cargos e posições importantes, era preciso realizar um completo esquadramento da vida passada, vasculhando gerações e gerações a fio, para certificar a qualidade do sangue. Do mesmo modo, os cristãos novos interrogados pela Inquisição, independentemente do grau constatado - seja por parte de pai ou de mãe -, estavam destinados a receber um tratamento discriminatório, porém, normalizado.

De fato, a alegação da ascendência durante os depoimentos de confissão ou denúncia, especialmente no caso de origem cristã nova, era extremamente importante, pois, a partir dela, o inquisidor atribuía diferentes graus de confiança ao testemunho. Quando João Serrão apareceu à mesa pela primeira vez para comunicar faltas alheias, as quais constam no primeiro livro das denúncias, afirmou falsamente “que era cristão-velho de todas as partes” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 96). Dias depois, angustiado e temendo pela omissão, procurou novamente o inquisidor para informar-lhe a verdade, ou seja, que era cristão novo inteiro - “filho de Francisco Chaves, cristão-novo, alfaiate, e de sua mulher Clara Serrão, cristã nova” - e que mentiu “por ele estar casado com uma mulher cristã-velha de gente nobre, limpa e abastada, e ser ele tido de todos por cristão-velho” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 95-96). Apesar dos cristãos novos e cristãos velhos, à época da visitação, encontrarem-se assimilados entre si através dos laços matrimoniais, João mantinha em segredo sua verdadeira origem por motivos estratégicos que certamente lhe favoreciam de alguma maneira. Todavia, os mecanismos empregues pela Inquisição durante o processo de investigação, conseqüentemente, resultaram no rompimento das alianças e solidariedades existentes.

Convém destacar que nosso trabalho não tem como propósito estabelecer uma diferenciação entre autênticos cristãos novos, ou seja, aqueles que, de fato, aderiram à fé cristã e cristãos novos cripto judaizantes, indivíduos que externamente aceitaram o cristianismo, porém, no íntimo, permaneceram ligados à sua antiga doutrina, o judaísmo. Uma distinção desse nível é muito difícil de ser efetuada, pois, normalmente, os cristãos novos da Bahia, ao final do século XVI, não tinham consciência que seus hábitos eram de origem judaica, posto que sua principal referência, a religião mosaica, foi proibida em Portugal no ano de 1497. Em seu estudo sobre a construção e o desenvolvimento do homem civilizado no ocidente, Norbert Elias (2011) nos mostra como a nobreza europeia, em especial a sociedade de corte francesa, experimentou uma significativa transformação de seus costumes através da incorporação de comportamentos considerados educados e refinados quando comparados com sua antiga postura guerreira de caráter bárbaro. A mudança, apesar de consciente - resultando em um

primeiro estágio na diferenciação social -, não foi planejada, as boas maneiras, os novos sentimentos e os valores, pouco a pouco, foram se espalhando por toda sociedade. A partir do momento que o processo atingiu seu auge, as condutas deixaram de ser racionalizadas e passaram a ser realizadas de forma inconsciente, sinalizando uma alteração na estrutura da personalidade dos indivíduos.

À vista disso, entendemos que, de maneira semelhante, os comportamentos de origem judaica descritos pelos cristãos novos na América Portuguesa, apesar de acharem-se revestidos de caráter simbólico à maneira do judaísmo, com o passar dos anos, foram naturalizados e desapropriados do seu significado religioso, tornando-se costumes incorporados inconscientemente atendendo as demandas do homem quinhentista inserido no espaço colonial que favorecia o sincretismo. De fato, seus modos de agir são semelhantes aos mandamentos descritos pela Torá, porém, não condizem com a disciplina imposta pela ortodoxia. São fragmentos de rituais e cerimônias que, em tempos passados, constituíam não apenas uma religião, mas a cultura de um povo, pois uma crença, em especial a judaica, atribui sentido à realidade experienciada pelos indivíduos. Assim, apesar de serem obrigados a esquecerem sua fé, os hábitos, os costumes e demais comportamentos do cotidiano, antes ligados à religião judaica, continuaram a fazer parte da sua rotina, mas a prática em si transformou-se; não podemos inferir uma receptividade passiva por parte dos cristãos novos, eles modificaram e conferiram novo significado à sua conduta. Uma vez incorporados em uma segunda categoria de cristãos, embora tenham articulado resistências, à medida que nos distanciamos dos primeiros convertidos, não existe mais a possibilidade do exercício do judaísmo na sua forma completa, é uma religião proibida. Nesse sentido, torna-se interessante pensar, para além do criptojudaísmo, a vivência cristã nova oriunda do cenário colonial ao final do primeiro século de colonização.

A documentação utilizada para a nossa dissertação não nos permite precisar a fidelidade da crença mosaica de nossos personagens, uma vez que não identificamos a existência de declarações diretas que comprovassem práticas ritualísticas judaicas de modo consciente. Em nenhum momento os cristãos novos admitiram que seus costumes e comportamentos estavam de acordo com a tradição compartilhada pelos judeus, ao contrário, suas narrativas insistiam em negar qualquer desejo ou interesse que implicasse abjuração da fé cristã, sendo muito comum os argumentos de que “estas coisas faz sem ter nelas má intenção” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 90), “fez as ditas coisas exteriormente, sem ter nenhuma crença judaica nem ruim em seu coração, interiormente” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 277) ou ainda “que nunca

teve intenção de judeu na dita cerimônia” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 325) e, desse modo, pela ignorante culpa, suplicavam o perdão e a misericórdia divina.

Posto isso, as prisões e processos decorreram unicamente do parecer do visitador apoiado em suas investigações, o qual procurava associar os comportamentos elencados pelo monitorio como indicativo de criptojudaísmo. Apesar dos indícios de práticas judaizantes nos hábitos cotidianos relatados por boa parte dos depoentes, é necessário refletir criticamente sobre as diversas variáveis que incidem sobre os cristãos novos na América portuguesa ao final do século XVI, a fim de buscar conhecer as razões de seus costumes, considerados pelo visitador como evidência de culpa. Outrossim, desde o final da década de 1960, estudos cuja perspectiva busca reconhecer o criptojudaísmo presente nos cristãos novos foram desenvolvidos por autores como Elias Lipiner (1969), Anita Novinsky (1972) e, mais recentemente, através das pesquisas de Lina Gorenstein (1999) e Angelo Assis (2004).

Do mesmo modo, não podemos comprovar a honestidade dos depoimentos daqueles que carregavam o estigma da ancestralidade judaica supondo que não houvesse cristãos novos que eram judeus de consciência. No entanto, parece-nos incorreto exigir deles a mesma convicção dos cristãos velhos, especialmente quando comparados com aqueles que nasceram e viveram em Portugal. Sem dúvida, o peso da conversão arbitrária de seus antepassados marcou profundamente suas vidas e espíritos, apesar disso, não é possível afirmar que sua ascendência os tornava judaizantes. Além dos sinceros cristãos novos e dos criptojudeus cientes da sua duplicidade religiosa, havia ainda um terceiro grupo que, mesmo depois de um século compartilhando da filosofia cristã, manifestava consciente e inconscientemente ideias e comportamentos contrários aos preceitos da religião vigente sem serem, necessariamente, judeus ocultos, atitude que Novinsky (1972) qualificou como inconformismo religioso.

[...] o cristão novo encontra-se num mundo ao qual não pertence. Não aceita o Catolicismo, não se integra ao judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristãos pelos judeus [...]. Põe em dúvida os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe. Internamente é um homem dividido [...] (NOVINSKY, 1972, p. 162).

Convém ressaltar, no entanto, que a afirmação de Novinsky não pode ser aplicada ao conjunto dos convertidos e seus descendentes, mas a uma parcela desses cristãos novos. A exemplo dos Países Baixos, que, durante os séculos XVI e XVII, receberam milhares de conversos vindos da Península Ibérica, a comunidade judaica que ali estruturou-se divergia em opiniões quanto à recepção dos cristãos novos e marranos. Para aqueles que compunham o grupo dos não convertidos, era difícil acreditar na fidelidade da crença daqueles que deixaram-

se cristianizar para salvarem suas vidas, considerando-os traidores da fé. Os judeus mais conservadores julgavam que não era possível atribuir-lhes confiança, acreditando que seriam incapazes de seguir os mandamentos da Torá com a mesma honra e disciplina daqueles que não sofreram a conversão. Além disso, criticavam severamente as influências da religião cristã no seio do judaísmo decorrentes do processo de reconversão, as quais impulsionaram novos conflitos no interior de uma comunidade dividida não apenas no plano social e político como também no que se refere aos assuntos religiosos (CHAUI, 1995).

Sem ter consciência de que seus atos eram expressão dos mandamentos judaicos, alguns cristãos novos relacionavam suas maneiras a costumes familiares, ensinados pelos parentes próximos ou assimilados espontaneamente pela observação das sucessivas repetições que, por sua vez, justificavam a reprodução das condutas frente ao visitador. Assim, emergiu, no contexto colonial, uma nova perspectiva para análise das práticas cotidianas confessadas pelos neoconvertos, as quais são estudadas tanto pelo viés da transmissão consciente do conteúdo religioso quanto pela adoção inconsciente, quando convicções pessoais não orientavam seus comportamentos. Diante disso, o presente trabalho não identifica o cristão novo como criptojudeu considerando-o arbitrariamente como mantenedor da tradição judaica. Assim desejava a Inquisição, considerando o neoconverso como potencial herege. Entendemos que, com o passar do tempo, a vivência à sombra da religiosidade católica naturalizou a crença cristã entre os cristãos novos e a maioria abraçou-a verdadeiramente. Todavia, na colônia, longe da vigilância inquisitorial e do rigor eclesiástico, o cristianismo adotou uma certa tolerância capaz de permitir aos cristãos o desempenho de práticas alheias à doutrina oficial e isso não sucedeu apenas com relação aos cristãos novos.

Nas confissões da Bahia, verificamos relatos que sustentam a existência de sincretismos religiosos, o que dificulta, a priori, o reconhecimento dos judaizantes. Mulheres de todas as origens procuravam feiticeiras para resolver os embaraços da vida cotidiana por meio de elementos mágicos. A cristã nova Catarina Fróes contratou os serviços de Maria Gonçalves, conhecida como Arde-lhe-o-rabo, na expectativa de que realizasse algum feitiço para que seu genro “ou morresse ou o matassem ou não tornasse da Guerra de Sergipe” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 120). Também é possível identificar cristãos velhos admiradores da seita indígena Santidade, como foi o caso de Fernão Cabral de Taíde, senhor de engenho que abjurou de leve suspeita de fé perante o visitador por oferecer abrigo em suas terras. Observamos, ainda, que a ascendência gentílica ganhava fôlego no tempo em que os mamelucos percorriam o sertão à procura de indígenas para servir ao trabalho escravo. Nesse espaço de tempo, viviam

conforme suas tradições, deitavam-se com diversas mulheres, fumavam suas ervas, tatuavam a pele, doavam a eles suas armas, negligenciavam as proibições relativas ao consumo de carne durante a quaresma e omitiam a prática dos jejuns e orações. Ao final dos trabalhos, retornavam para suas casas e voltavam a ser cristãos, afastando-se da conduta indígena.

Assim, conhecimentos ocultos da feitiçaria, crenças ciganas, tradições indígenas e africanas, costumes judaicos e ideias protestantes constituíam o panorama religioso colonial, compartilhando um nível de liberdade que lhes permitia não apenas influenciar os comportamentos, mas integrar os modos de ser e de fazer dos indivíduos. Por consequência, conferiram um status de sincretismo à religiosidade popular que tinha o cristianismo como doutrina dominante. Em conformidade com Souza (1986), muito provavelmente os costumes e rituais judaicos foram incorporados à totalidade das práticas sincréticas existentes na colônia “constituindo uma de suas muitas faces”. Dessa forma, presumir que os cristãos novos continuaram a professar sua antiga fé conscientemente, somente porque alguns de seus comportamentos assemelhavam-se à obediência exigida pela religião judaica, consiste em observação equivocada. Casaram-se com cristãos velhos, alcançaram posições de prestígio na administração e, principalmente, tornaram-se agentes da Igreja como nos informa a cristã nova Maria Lopes, em testemunho prestado no mês de agosto de 1591, confirmando que seu filho Manoel Afonso atuou como cônego da Sé de Salvador.<sup>17</sup> Rompendo as barreiras que lhes eram impostas pelo sangue, os cristãos novos integraram-se na organização da sociedade baiana, indicativo de um processo de assimilação e de condicionamento religioso superior ao que se assistia na metrópole.

Neste trabalho, procuramos explorar as declarações visando reconstruir as vivências e subjetividades dos cristãos novos sem compreendê-los como um grupo homogêneo e englobá-los indiscriminadamente. Ainda que compartilhem de trajetórias semelhantes, devem ser percebidos como indivíduos singulares e, ao mesmo tempo, inseridos no meio social que, a todo momento, influencia-os e é por eles influenciado. Contudo, não deixamos de considerar suspeitas, sob a perspectiva dos vigilantes da ortodoxia religiosa cristã, as práticas e os costumes de caráter mosaico, que devem ser apurados com atenção, principalmente os episódios que envolvem membros de uma mesma família. Como afirma José Gonçalves Salvador (1969), os

---

<sup>17</sup> Na obra *Cristãos novos, Jesuítas e Inquisição*, José Gonçalves Salvador (1969), dedicando-se a compreender o ingresso dos neoconvertidos nas ordens eclesiásticas, afirma que a Igreja ao lado do Estado Português temia pelas influências judaicas, imaginando que sua posição levaria à deturpação dos ideais cristãos. Apesar dos obstáculos, vários pontífices concederam-lhes a dispensa de ancestralidade - exigência comum ao acesso dos cristãos novos nos mais diversos cargos e ofícios - permitindo sua ordenação, inclusive para atuação no território colonial, espaço em que as afinidades pessoais abriam portas para complexas oportunidades.

antigos rituais e as cerimônias do culto judaico conservados clandestinamente no espaço do monopólio cristão experimentaram diversas transformações de sentido e, portanto, torna-se imprescindível averiguar as oscilações dos significados atribuídos a eles no espaço colonial, lugar em que a própria religião católica se viu atravessada por novos elementos. A partir dos horizontes delineados, o presente estudo compromete-se com a investigação da existência cristã nova na América Portuguesa em suas múltiplas dimensões, entendendo como existência suas formas de pensar, de sentir, de agir, de rezar, de comer e de morar.

No momento em que o tribunal da Inquisição se tornou uma realidade para os moradores da Bahia, apesar de sua instalação não ser definitiva, não demorou muito para que o pânico se abatesse sobre todos aqueles que pudessem ser culpabilizados. No primeiro dia dos trabalhos inquisitoriais em Salvador, ocupando o primeiro lugar na fila, apareceu no Colégio dos padres jesuítas - espaço elegido para atuação da visitação à Bahia -, para depor sobre a prática do nefando pecado, o vigário Frutuoso Álvares, exemplo do arquétipo clerical que perturbava a missão evangelizadora no Novo Mundo. Embora a sodomia não fosse referenciada pelo monitório, seguramente era uma ofensa gravíssima a Deus. O temor de uma nova condenação estimulou seu apressado comparecimento, “dizendo que tinha que confessar nesta mesa sem ser chamado” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 45). Em sentido contrário, Vainfas (1997) nos informa que muitos habitantes optaram por abandonar seus lares, deslocando-se para áreas mais distantes e menos povoadas, longe do olhar vigilante da Inquisição. Contudo, os cento e vinte depoimentos evidenciam atitudes opostas à fuga ou ao isolamento, homens e mulheres que não demoraram a apresentarem-se perante o Inquisidor para confessar os seus próprios erros.

O cristão velho Nicolau Faleiro de Vasconcelos foi o segundo a comparecer à mesa, muito provavelmente a pressa para prestar depoimento estava relacionada à demonstração de zelo pela fé cristã e, em especial, à consciência dos infortúnios que as futuras denúncias contra sua esposa ocasionariam. Visando proteger sua companheira e seus respectivos familiares, acabou tornando-se um dos responsáveis por expor ao visitador as primeiras informações referentes aos costumes judaicos existentes na colônia dizendo que “haverá um ano e meio pouco mais ou menos que, falecendo em sua casa seu escravo, sua mulher dele denunciante lhe disse que era bom vazar fora a água dos cântaros” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 52). O ato de jogar fora os potes contendo água quando acontecia o falecimento de uma pessoa próxima era um hábito judaico. Não obstante, ao longo do tempo em que esteve atuando na Bahia, Heitor Furtado de Mendonça recebeu inúmeras denúncias sobre os membros do clã Antunes, assim como também escutou suas confissões, a exemplo de Ana Alcoforado, esposa



de Nicolau, sua tia Leonor, seu tio Nuno Fernandes, seus primos Lucas D'Escobar, Isabel Antunes, Custódia de Faria e, não menos importante, a avó Ana rodrigues. Nem mesmo o patriarca da família, Heitor Antunes, falecido há mais de quinze anos, ficaria livre das delações. Os acusadores figuravam entre vizinhos, amigos próximos, pessoas que frequentavam suas residências, funcionários, indivíduos com os quais cultivavam inimizades e até mesmo pessoas distantes sem nenhuma relação direta, que, por “ouvir dizer” comentários a respeito de suas condutas desregradas, corriam aos ouvidos do Inquisidor alimentando o funcionamento da máquina inquisitorial (ASSIS, 2012).

Com efeito, conforme mencionado, os Antunes acabaram se tornando suspeitos em razão dos relatos de seus próprios membros. A confissão de Nicolau apresentou uma velada acusação e, ao mesmo tempo, uma clara defesa do bom comportamento cristão de sua mulher, Ana Alcoforado, que, no último dia da graça concedida ao Recôncavo, prestou depoimento esclarecendo a seu modo a conduta revelada pelo esposo. A partir do depoimento de Nicolau, podemos inferir que seu posicionamento esteve longe de uma concreta incriminação, pelo contrário, intencionava evitar suspeitas, considerando a possibilidade de ter sua própria crença colocada em xeque e, nesse caso, acusado de cumplicidade na prática judaizante. O fato de expor ao visitador a realização de uma cerimônia característica da religião judaica no âmbito de seu próprio lar é também um indicativo de que, se caso sua esposa fosse, de fato, uma criptojudaica, a crença na lei mosaica não era manifesta, isto é, reconhecida pelo parceiro cristão velho, o que nos parece pouco provável. Dado que Nicolau conhecia a origem de Ana, é possível inferir que ele poderia, como, de fato, afirmou, desconhecer o princípio que fundamentava o ato. Para impedir quaisquer desconfianças, considerou melhor confidenciar o estranho costume, garantindo também que não fosse visto como aquele que acobertava comportamentos heréticos. Naturalmente, a visitação inquisitorial estabeleceu uma nova dinâmica nas relações sociais da colônia, contribuindo para o desmantelamento das sociabilidades, isto é, provocando o desgaste na convivência dos cristãos novos com seus pares e, sobretudo, com os cristãos velhos.

A confissão de Nicolau versava sobre a prática de jogar fora a água da residência quando um membro da família ou pessoa próxima morre, sendo esse um costume recorrente entre os confitentes cristãos novos da Bahia. Sem explicações sobre o motivo do ato, o depoente declarou que sua esposa simplesmente mencionava que “era bom vazar fora à água dos cântaros” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 52) e, sendo assim, ele confessou consentir com o ritual uma única vez, mas “não entendeu ser isto cerimônia de judeus” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 52), isto é, não conhecia o conteúdo herético do referido comportamento.

Contudo, no dia anterior, enquanto ouvia missa na Sé, realizou-se a leitura do Édito da fé e, a partir das descrições que especificavam as cerimônias judaizantes, compreendeu a natureza do costume. Apesar disso, em sua fala, Nicolau, sempre que possível, destacava a exemplar conduta religiosa de sua companheira:

E declarou sendo perguntado, que a dita sua mulher dona Ana nunca lhe disse, nem fez coisa em que entendesse dela má intenção contra nossa santa fé católica, rezando a Nossa Senhora e fazendo romarias e devoção, e jejuando às vespas de Nossa Senhora e fazendo esmolos e obras de que teme a Deus, e a tem por muito boa cristã e venturosa” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 54).

O exame a respeito do conhecimento sobre as principais orações cristãs – ave-maria, pai-nosso, credo, salve rainha, os dez mandamentos e os cinco mandamentos da Igreja – consistiu em um dos primeiros testes aplicados pelos Inquisidores durante os interrogatórios que buscavam expor o herege criptojudiaizante. Por isso, frisar o bom discernimento no tocante às rezas, às preces e a outros formalismos do culto romano no decorrer das confissões era, a princípio, uma atitude de preservação empregue pelo neoconverso cuja desconfiança e suspeita de fé não desaparecera. Embora os cristãos novos que emigraram para a colônia representassem a terceira e a quarta geração após a conversão forçada, o distanciamento do contato com a religião mosaica não oferecia nenhuma segurança para o Tribunal.

Conforme evidenciado por Mott (2018), a prática do cristianismo contempla, para além do exercício religioso individual, isto é, a comunicação privada e intimista com Deus, o zelo à liturgia instituída oficialmente pela Igreja, que corresponde a uma dimensão pública da fé. Nesse sentido, a vida comunitária adquire imenso valor na conquista da salvação e, ao mesmo tempo, contribui para o monitoramento e controle dos comportamentos do rebanho cristão. No contexto da América Portuguesa, a imensidão geográfica, a instabilidade do ambiente e a fragilidade eclesiástica evidente no primeiro século de colonização estimularam a irregularidade da presença dos fiéis às missas, às romarias e às procissões, celebrações e rituais característicos da vida religiosa portuguesa marcada por uma severa disciplina representativa do período barroco que, no Brasil, submeteu-se às circunstâncias do meio. O cumprimento dos sacramentos, sobretudo, a confissão e a eucaristia, foi igualmente abalado, abrindo espaço para as heterodoxias ordinárias do trópico. Entretanto, para os cristãos novos que permaneciam fiéis à sua fé ancestral, a liberdade que gozavam na colônia, em razão das suas próprias limitações, subsidiou a conservação e a transmissão da cultura e religiosidade proibida. Diante das adversidades ao cumprimento da rotina de devoção cristã, entre os confessantes da Bahia, parece ser indiscutível a concepção de que ganhavam pontos com o Inquisidor aqueles que

demonstrassem ser publicamente ativos em sua fé. No entanto, entre os cristãos novos suspeitos, o cuidado demonstrado à devoção parece ter tido menor valor.

Contraditória em muitos sentidos, a confissão de Nicolau revelou ainda a fama pública de seu sogro Heitor Antunes, "o qual ouviu dizer que tinha um Alvará dos Macabeus" (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 53). Cristão novo importante na capitania da Bahia, Heitor desembarcou com a esposa e os filhos na América Portuguesa, no ano de 1557, na mesma embarcação que viera o novo governador-geral Mem de Sá. Com este, manteve proximidade e, em consequência dos serviços prestados, recebeu o título de cavaleiro d'Rey, assegurando, dessa forma, maior visibilidade e maior prestígio entre os homens bons da colônia. Após breve permanência em Salvador, estabeleceu-se em Matoim, região do Recôncavo baiano, na qual passou a plantar e comercializar cana de açúcar, transformando-se em um rico senhor de engenho (ASSIS, 2012).

No tempo da visitação, nem mesmo a ausência de Heitor Antunes evitou que murmurinhos e conversações sobre suas atividades secretas viessem à tona. Descritas pelos viajantes do século XVI, as capelas erigidas próximas à casa grande ou mesmo dividindo com ela suas paredes sinalizavam, em primeiro lugar, o cuidado e a benevolência pela manutenção da fé cristã por parte das ricas famílias que se encontravam distantes das vilas e cidades, melhor preparadas para atender as demandas religiosas. Embora nem sempre a frequência às missas consistisse uma prioridade nos atarefados dias de trabalho de uma grande fazenda, ainda assim, padres e capelães costumavam ser contratados pelos senhores a fim de orientar a dinâmica religiosa no cotidiano. Por outro lado, as construções destinadas à oração poderiam servir aos interesses dos cristãos novos judaizantes que, reservadamente, distante das incômodas especulações, descaracterizavam as ermidas cristãs para servirem ao culto da religião mosaica. Heitor, por sua vez, acabou denunciado por manter próximo à sua residência uma esnoga, ou seja, uma espécie de templo improvisado cuja finalidade era promover o encontro dissimulado dos criptojudaizantes existentes na região. Ademais, circulava, entre os habitantes do Recôncavo, a informação de que o próprio Heitor exercia a função de rabino, líder religioso da comunidade judaica responsável pela leitura e interpretação das escrituras sagradas (ASSIS, 2012).

Mais tarde, as inquirições posteriores à confissão de Nicolau esclareceriam ao visitador o panorama que se delineava à sombra de Matoim. De acordo com Assis (2012), o hipotético e enaltecido alvará que legitimaria uma descendência direta dos Macabeus - dinastia hebreia

operante na Judeia do século II a.C. que concedeu aos judeus permissão para livre culto anteriormente proibido pelos Selêucidas que buscavam impor uma religião politeísta - contribuiu para o reconhecimento de Heitor entre os demais neoconvertos.

Os relatos bíblicos que contam a história e as lendas dos feitos heróicos dos Macabeus representam o milenar esforço dos filhos de Abraão na sua incansável luta por reconhecimento, respeito e libertação ao longo dos tempos, servindo o testemunho de valioso exemplo aos descendentes do tronco de Israel heterogeneamente espalhados pelo mundo (ASSIS, 2012. p. 135).

Assim, os modos de ser e de fazer dos cristãos novos da América Portuguesa penetravam, pouco a pouco, o pensamento do Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, habilidosamente preparado para examinar minuciosamente as consciências que não aderiam verdadeiramente ao modelo de cristianismo que lhes era imposto, ignorando-o. A partir do menor indício exteriorizado nos hábitos, nas falas, nas expressões e nos comportamentos, estava o visitador disposto a realizar uma investigação mais profunda, questionando a respeito da vida de seus antepassados, sobre os parentes que permaneceram no reino, se conheciam pessoas penitenciadas pelo Santo Ofício ou ainda seus conhecimentos no tocante às orações cristãs.

No dia onze de fevereiro de 1592, Dona Ana Alcoforada procurou o visitador para explicar a prática do ritual judaizante relatado anteriormente pelo companheiro. A depoente disse ter aprendido, com seu criado Baltazar, o qual havia prestado serviços na casa de sua tia Leonor, o costume de jogar fora a água quando morria alguém em sua residência. Ao questioná-lo sobre a justificativa para tal fato, não obteve resposta, exceto que ele já havia observado esse mesmo ato em Ilhéus, região onde nasceu. Assim, imaginando ser uma obra positiva, Ana revelou que incorporou o comportamento:

[...] dali por diante lhe aconteceu lhe morrerem, em diversos tempos, sete ou oito escravos, e quando morriam, mandava lançar fora sempre e derramar a água que em casa havia, e que isto fez sem ter ouvido nem aprendido de nenhuma outra pessoa, em nenhuma outra parte, e sem o ter visto fazer a ninguém, senão somente por ouvir dizer ao dito seu criado” (CONFISSÕES, 1997, p. 360).

Do mesmo modo que seu esposo, a cristã nova afirmou ter identificado as raízes judaicas presentes em sua atitude por meio da publicação do Édito da fé e, depois disso, nunca mais voltou a fazê-lo. A referência à inesperada descoberta da origem dos comportamentos - por meio dos documentos expostos pela visitaçã - foi mencionada em diversas confissões e, analisando sob a perspectiva da última década do século XVI, é completamente plausível admitir que, para a maioria dos habitantes do Nordeste, a caracterização dos costumes e cerimônias judaicas consistiu em material inédito. Contudo, aos olhos do visitador, o

desconhecimento alegado pelos cristãos novos no que se referia às práticas judaicas aparentava ser pouco provável e, conseqüentemente, de difícil aceitação. Seguro de sua suspeita, após ouvir os relatos de Ana Alcoforado, Heitor recomendou a depoente que realizasse confissão completa e verdadeira a fim de que revelasse sua verdadeira intenção judaica:

E foi logo admoestada pelo senhor visitador, com muita caridade, que faça confissão inteira e verdadeira, porque estas cerimônias que faz de lançar água fora são muito conhecidas de serem dos judeus, os quais costumam jurar pelo “Orlon de mi padre”, que quer dizer o mesmo “pelo mundo que tem a alma de mau pai” e que pois ela é cristã-nova, não se pode presumir senão que ela faz as ditas cerimônias e juramentos com intenção de judia, e que ela é judia e vive na lei de Moisés e deixou a fé de Jesus Cristo, porque lhe aproveitará muito para alcançar a graça, pois está em tempo dela (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 360-361).

Desconfiado, com o mesmo rigor comportou-se ao ouvir os relatos de Catarina Mendes e Ana Rodrigues:

E pelo visitador foi admoestada com muita caridade que, pois, isto eram cerimônias de judia, e ela é da nação dos cristãos-novos e mulher de bom entendimento, que presume dela que as fazia por guardar a lei de Moisés e que, portanto, para alcançar misericórdia e a graça deste tempo, faça confissão inteira e verdadeira.” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 90)

E logo, pelo dito visitador lhe foi dito que está mui forte a presunção contra ela que é judia e vive na lei de Moisés, e se afastou de nossa Santa fé católica, e que não é possível fazer todas as ditas cerimônias de judeus, tão conhecidas e sabidas seres cerimônias de judeus, como botar água fora quando alguém morre, e não comer oito dias carne no nojo, e jurar pelo mundo que tem a alma do defunto, e não comer nem cação nem arraias, e pôr a mão na cabeça dos netos quando lhes lançava a benção, tudo isso são cerimônias manifestamente judaicas e que ela não pode negar, e que por isso fica claro que ela é judia e que as fez como judia.” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 286)

A austeridade do Inquisidor nos casos mencionados contrasta com a atitude de benevolência que recomendavam seus superiores. Ainda que os depoimentos incluam a descrição de outras práticas consideradas judaizantes - as quais poderiam intensificar suas suspeitas -, observamos seu esforço para obter dos confitentes o testemunho que esperava ouvir, ou seja, a confissão de culpa. Desejando que os testemunhos revelassem abertamente a crença na doutrina judaica, procurou o inquisidor intimidar psicologicamente os cristãos novos recusando dar crédito às suas confissões, questionando as narrativas e qualificando-os apressadamente como criptojudaizantes ao associar os supostos indícios da tradição mosaica como evidência do abandono à crença cristã e de adesão ao judaísmo. Na medida em que os comportamentos desviantes coincidiam com as referências previstas no monitório, ocorria uma espécie de comprovação, prova suficiente para o juízo dos inquisidores.

Em célebre artigo, Carlo Ginzburg (1989) apresenta uma interessante analogia entre o trabalho dos inquisidores e dos antropólogos que nos ajuda a pensar a posição do inquisidor e seus objetivos. A estrutura dialógica dos textos confessionais permite reconhecer a existência de um conflito entre Inquisidor e confitente. Além de pertencerem a mundos culturais diferentes, ocupam espaços sociais antagônicos que apontam para uma desigualdade de poder, evidente na ameaça, no constrangimento e nas advertências do inquisidor quando busca extrair a verdade dos depoimentos. Nesse sentido, o emprego da autoridade produziu bons resultados, enxergavam aquilo que buscavam, a heresia judaizante.

Proibidos de praticar o judaísmo, pois os decretos manuelinos determinaram a eliminação de seus templos, escolas e livros sagrados, restava-lhes apenas o aprendizado adquirido ao longo do tempo em que viveram livremente professando sua fé. Apesar disso, é importante mencionar que as primeiras décadas após a conversão prezaram pela tolerância e, sendo amparados pela lei, muitos cristãos novos colocaram em prática secretamente, no interior de seus lares, os ensinamentos judaicos, fato que contribuiu para a perpetuação do judaísmo português, ao contrário da conjuntura espanhola que conseguiu efetuar a quase completa eliminação do marranismo, ao passo que a conversão ocorreu progressivamente, garantindo uma melhor integração dos marranos ao grupo dos cristãos. Entretanto, a passagem dos anos transformou consideravelmente a memória mantida pela primeira geração de convertidos, que se viram obrigados a adaptar-se às condições existentes ou elaborar estratégias caso tencionassem permanecer fiéis à sua antiga religião, transmitindo-a aos seus descendentes.

Desse modo, quando examinamos o comportamento dos neoconvertos que viviam na Bahia ao final do século XVI - afastados no tempo e no espaço da convivência com os primeiros convertidos -, especialmente os filhos e netos dos cristãos novos nascidos na América Portuguesa, parece-nos uma condição natural as declarações que afirmam não reconhecer os costumes e as tradições de seus ancestrais em razão de não comungarem da mesma crença. Ainda assim, a recusa na identificação do conteúdo judaico de seus comportamentos cotidianos possivelmente foi usada como escudo entre os cripto judaizantes para encobrir as suspeitas em relação à sua verdadeira fé.

O monitório, guia dos comportamentos profanos a serem investigados pelos inquisidores, descrevia, com detalhes, os costumes que poderiam indicar um modo de viver judaico e, por conseguinte, ser objeto de delação. Um comportamento comum entre os cristãos novos que viviam no Brasil consistia em jogar fora a água do domicílio após o falecimento de parentes ou pessoas de convivência próxima, como era o caso dos escravos. Este procedimento se insere em um amplo leque de cerimônias relacionadas às obrigações inerentes ao morrer, isto

é, a maneira *sui generis* como os judeus cuidavam do sepultamento do corpo e as práticas adotadas durante todo o período do luto, as quais reforçam seus valores e convicções religiosas.

Além do esvaziamento dos potes com água, inclui-se, na tradição judaica, segundo a descrição do monitório, o costume de comer em mesas baixas, o consumo de pescados, ovos e grãos substituindo a carne vermelha, o hábito de lavar o defunto, cortar suas unhas e guardá-las, vesti-lo com roupa limpa e envolvê-lo em tecido de linho sem usar agulhas ou retirar-lhe pedaços. Para o enterro, prezavam pela escolha de terreno virgem e cova funda, bem como pela ação simbólica de depositar, na boca do cadáver, uma moeda de prata, ouro ou uma pérola para o pagamento da primeira pousada (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922). Todavia, é preciso cautela ao analisar os referidos protocolos, os quais, muitas vezes distantes da ortodoxia judaica, apoiam-se em imagens estereotipadas construídas e reforçadas ao longo dos séculos.

A finitude humana é um elemento fundamental em qualquer religião e cada uma delas contempla representações específicas, mas, em geral, costumam sofrer modificações conforme o transcorrer do tempo. João José Reis (1991), em seu estudo sobre os ritos fúnebres na sociedade baiana dos séculos XVIII e XIX, retrata que, para o fiel cristão, a concepção de uma morte tranquila era aquela em que havia tempo necessário para preparar-se, isto é, deixar organizada a vida dos parentes mais próximos, elaborar um testamento descrevendo a maneira como os herdeiros deveriam realizar a partilha dos bens, certificar-se, antes de sua partida, de executar obras de caridade, estar em dia com os sacramentos e, se possível, planejar seu próprio velório. Assim, observamos que, nesse contexto histórico, a ideia do morrer está vinculada a uma administração da morte, a qual procura atender as demandas da vida material e do pós-vida.

Na tradição judaica, a morte também carece de atenção especial, os últimos momentos com o ente querido são vividos com base no entendimento e na crença no mundo por vir “*olam ha-bá*”, que iniciará com a vinda do Messias. De acordo com a ortodoxia, o luto é dividido em ciclos e experienciados por tempo determinado. O primeiro deles começa imediatamente após a notícia da perda, durante os primeiros momentos a pessoa enlutada deve cobrir a cabeça, realizar a oração “*Abençoado sejas, ó senhor nosso Deus, Rei do universo o Verdadeiro Juiz*” (ASHERI, 1987, p. 1987) e rasgar um pequeno pedaço de sua roupa, prática denominada *K’riah*. Após o sepultamento, inicia-se o *Shiva*, período em que os familiares devem permanecer em sua residência por sete dias, evitando ao máximo as saídas. Durante esse tempo, há restrições ao banho, ao corte de cabelo, ao uso de roupas novas e de sapatos, bem como o impedimento de sentar-se em cadeiras, ficando obrigados a acomodarem-se no chão ou em caixas, inclusive

durante as refeições, costume caracterizado pela inquisição pela expressão “comer em mesas baixas”.

Acerca do modo como deveriam sentar-se, Ana Rodrigues foi a única a confessar que, no tempo em que seu marido faleceu, “esteve assentada detrás da porta” por simples descuido de sua parte, “por acontecer ficar ali assim a jeito o seu assento” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 282), sem sinalizar intenção judaica. Representando um período de severas abstinências, a lei também recomenda não o prolongar, evitando colocar em risco a própria vida. Concluída a fase mais rigorosa, os vinte e três dias seguintes correspondem ao Sh’loshim, cuja principal proibição corresponde à interdição da participação em festividades. Por fim, a última etapa do luto, nomeada Yohrtzeit, abarca o prazo de doze meses, isto é, o ciclo se fecha quando completa um ano do falecimento de acordo com o calendário judaico (ASHERI, 1987).

No judaísmo, corpo e alma estão intimamente conectados, uma vez que ela simboliza a parte divina presente no homem. Ao morrer, a alma deixa o corpo físico e espera retornar a ele sob as ordens de Deus. Tendo em vista a ressurreição dos mortos, a preparação do corpo deveria obedecer a certas regras previstas em lei. Antes da religião judaica ser proibida, toda comunidade circunscrita em uma comuna ou aljama dispunha de pessoas específicas, conhecedoras dos princípios religiosos, para a realização de alguns procedimentos que demandam maior cuidado, por exemplo, o abate dos animais ao modo kosher, isto é, aprovado para o consumo dos judeus. No caso dos sepultamentos, também existiam indivíduos especiais que se dedicavam a certificar ou providenciar o funeral adequado, uma vez que os corpos não eram entregues aos cuidados de agentes funerários comuns. Pela tradição, o corpo deveria ser, assim que possível, lavado e ungido e, em seguida, envolto em uma mortalha que recebia o nome de tachrichim (ASHERI, 1987).

Entre os vinte e um depoimentos analisados, a prática de “amortalhar” os mortos foi descrita apenas por Ana Rodrigues e suas filhas, Beatriz Antunes e Dona Leonor.<sup>18</sup> Beatriz, além de confessar o costume de jogar água fora “quando lhe morria parente ou parenta, como filho ou filha, irmão ou irmã, ou pai” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 275), revelou o hábito de não costurar com agulha a mortalha com a qual vestia o defunto “porque lhe disse sua

---

<sup>18</sup> Ana Rodrigues e suas filhas foram processadas, presas e enviadas para Lisboa sob ordens de Heitor Furtado de Mendonça. Beatriz e Leonor foram sentenciadas no ano de 1603 a sair em auto público, responder por grave suspeita de fé e, por fim, condenadas a cárcere e hábito perpétuo sem perdão. A mãe, Ana Rodrigues, recebeu pena máxima sendo relaxada ao braço secular - a única pessoa residente na colônia castigada com a morte na fogueira -, contudo, morreu na prisão antes do prazo previsto para sua execução, fato que não impossibilitou sua morte simbólica. Em 1604, foi queimada em efígie, teve a memória e a prescrição para que seus ossos fossem desenterrados e destruídos (VAINFAS, 1997).



mãe que não era bom” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 277). No dia seguinte, sua irmã Leonor também testemunhou a prática dizendo que “morrendo-lhe em casa gentes, mandou amortilhar mandando atar somente com fios e mandando que não cosessem com agulha e linha a mortalha do lençol” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 292-293). Sobre a conduta, declarou ter aprendido com sua mãe, Ana Rodrigues, “que não era bom tirar ramo nem pedaço de lençol em que se amortilhasse alguém defunto, e o sobredito fez ela simplesmente, sem má intenção” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 293). A mortalha, segundo Asheri (1987), pode se referir a um tecido ou túnica branca no qual envolvia-se o defunto depois de lavado. Além disso, simbolicamente, atribui um status de igualdade entre os mortos, sejam eles ricos ou pobres deixam o mundo como iguais, evitando indesejadas comparações. No judaísmo, o sepultamento deve prezar pela simplicidade, sem luxos e ostentações, sendo proibido enterrar junto ao falecido pertences valiosos, à exceção da aliança de casamento. Outrossim, Unterman (1992) nos informa que o uso da roupa branca, refletindo a pureza e o perdão de Deus, também é utilizado pelos homens em outras celebrações, como no caso do noivo no dia do casamento ou nas festividades do Iom Kipur e Rosh Ha-Shaná, contudo, neste caso costuma-se nomear a vestimenta de kitel.

Assim, ambas depoentes vincularam seus comportamentos às instruções de sua mãe, que assegurava não saber do universo judaico por trás de seus hábitos, admitindo que havia assimilado o costume ainda no tempo em que morava na região da Sertã, através da convivência com sua comadre cristã velha chamada Inês Rodrigues.

[...] e estas coisas não sabe que eram de judia, porque lhas ensinou uma sua comadre cristã-velha, Inês Rodrigues, parteira, viuva, cuja marido fora um carpinteiro, a qual ora já é defunta, e no dito tempo era muito velha e morava defronte dela confessante na dita Sertã, em Portugal, a qual lhe ensinou isto dizendo ser bom, e por isso o fez, e cuidando ela ser isto bom o ensinou também neste Brasil a suas filhas dona Leonor, mulher de Henrique Muniz e Beatriz Antunes, mulher de Bastião de Faria (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 283).

Procurando atribuir suas práticas a conhecimentos adquiridos com uma mulher de origem cristã velha, esforçou-se em vão; ao final de toda inquirição, concluiu Heitor que o conjunto de práticas realizadas e transmitidas pela octogenária aos seus descendentes era prova irrefutável de seu judaísmo secreto. A conservação de preceitos judaicos pelos Antunes persistiu, ao menos, por três gerações. Contudo, apesar da resistência empreendida pela matriarca após a morte do esposo, o ensino dos mandamentos judaicos aos seus filhos e, especialmente, aos netos não acompanhava mais o teor religioso que procurava preservar. Usando como referência as recordações do seu tempo de infância, época em que seus pais

possivelmente mantinham alguns costumes da tradição recém proibida, Ana ensinava-lhes práticas fragmentadas e incompletas, sem as adequadas interpretações e explicações da lei. No judaísmo, não é papel das mulheres atuarem como rabino, pelo contrário, “[...] só recebiam uma educação tradicional mínima, pois acreditava-se que ensinar Torá a uma mulher, era como ensiná-la a ser enganosa [...]” (UNTERMAN, 1992, p. 185), além disso, não são obrigadas a realizar todos os mandamentos, alguns deles cumprem apenas os homens.

No entanto, quando falamos de criptojudaísmo, isto é, a prática dissimulada das cerimônias judaicas, é preciso compreender que elas se reduziram à esfera doméstica, isto é, a costumes e a procedimentos mais simples que integram a rotina do dia a dia, como a preparação de uma refeição, a escolha dos alimentos, o abate dos animais e, até mesmo a seleção dos momentos para a realização dos jejuns. Nesse sentido, não apenas as mulheres da família Antunes, mas diversas cristãs novas, conforme atesta a expressiva quantidade de depoimentos femininos, desempenharam um papel fundamental na sobrevivência e na propagação da herança mosaica às novas gerações, fossem elas adeptas ou não do judaísmo secreto.

Nascida em Matoim, a jovem Custódia de Faria, filha de Beatriz, explica ao visitador que seu modo de agir derivava exclusivamente das orientações que recebeu de sua mãe para jogar fora a água que havia na residência quando um de seus escravos faleceu, justificando que sua avó, Ana Rodrigues, “lhe ensina também isto, a qual, sendo ela moça, aprendera isto no Reino de uma cristã-velha” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 272). Inegável, portanto, que Heitor e Ana esforçaram-se para manter viva a religiosidade de seus antepassados instruindo discretamente e, na medida do possível, seus sucessores à disciplina dos mandamentos concedidos por Deus ao povo escolhido.

No entanto, esta imperfeita tentativa de manutenção religiosa não produziu o efeito esperado, os ensinados poderiam ser adotados e realizados no dia a dia, mas o despertar consciente para a fé judaica não nos parece ter sido uma realidade predominante. Quando o visitador orientou Custódia a revelar sua verdadeira intenção, respondeu:

[...] que ela é boa cristã e não tem a lei de Moisés em seu coração, e nunca teve, e somente crê na lei de Jesus Cristo, e nunca no que dito tem teve intenção de cerimônia judaica nem tal entendeu, nem suspeitou ser, e que somente agora, depois que ouviu publicar o édito da fé da Santa Inquisição, entendeu que isto era cerimônia judaica, e por isso se vem acusar do dito exterior que fez, e tem dito a verdade [...] (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 274).

Confessado em maior frequência, por constituir o velório e o período de luto um momento de grande visibilidade ante os vizinhos e amigos, o modo como os cristãos novos

relacionavam-se com a questão da morte não passou despercebido, principalmente porque seus comportamentos contrastavam com o estilo cristão. Em seu depoimento, Maria Lopes, cristã nova natural de Monsaraz, procurou alertar o visitador sobre futuras queixas que poderia receber devido ao comportamento adotado no tempo em que morrera seu filho, indicando que ele teria sido pranteado ao modo judaico.

Quando morreu seu filho Manoel Afonso, cônego da sé desta cidade, estando ela confessante no nojo e pranto pela morte de seu filho que ainda estava morto em casa, pediu um púcaro de água e que dona Leonor, mulher de Simão da Gama, defunto, morador desta cidade que presente estava, disse às outras mulheres que aí estavam que aquela água vinha de fora” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 71).

Imaginando que as pessoas presentes estabelecessem uma conexão entre a atitude e sua ascendência judaica, dirigiu-se à mesa para esclarecer que, há algum tempo, desentendeu-se com dona Leonor e Isabel Correa. Inteirado sobre os mexericos cotidianos, o objetivo de Maria era que Heitor fosse capaz de reconhecer uma incriminação de má fé recusando atribuir credibilidade aos testemunhos instigados por desavenças particulares. No decorrer de seu relato, apesar de negar qualquer intenção judaizante, estava consciente de que seus conhecidos ficaram escandalizados com seu modo de agir. Ao final da confissão, perguntou-lhe o Inquisidor “que mal entendeu ela da intenção de dona Leonor em dizer que o púcaro d’água lhe vinha de fora” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 74), e, sobre isso, ela respondeu:

[...] que a dita dona Leonor, por lhe não ter boa vontade, quis dar sinal de que não havia água em casa, querendo dar a entender que ela confessante guardara a cerimônia dos judeus de lançar toda a água de fora quando alguém morre em casa (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 74).

Demonstrando ser uma mulher de bom entendimento, disse que “nem sabe se a água lhe veio de fora, se de casa” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 74), reforçando a ideia de que sua atitude foi erroneamente interpretada. Maria Lopes e seu esposo Afonso Mendes, falecido à época, compunham outro grupo familiar cujo comportamento indicava a manutenção dos costumes judaicos. Ao longo da narrativa, a confidente evidenciou ao visitador a desobediência à guarda dos dias santos, a hábitos alimentares e modos de cozinhar característicos da culinária mosaica. Dias depois, voltou à mesa “sem ser chamada” e “declarou que lhe lembrara mais” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 95), informando-lhe sobre um comentário que havia feito “haverá dez anos” sobre Mestre Roque, cristão novo que tirou a própria vida enquanto era prisioneiro da Inquisição. De acordo com Maria, é possível que sua fala tenha sido

erroneamente compreendida, parecendo que ela defendia aquele tipo de morte como honrosa. Apesar dos diversos relatos de caráter judaizante, os quais fortaleceram as dúvidas quanto à legitimidade de sua crença, contudo, não encontramos registros que informem sobre uma possível instrução de processo.

Segundo Michael Asheri (1987), no judaísmo tradicional, o costume envolvendo o derramamento de água de todo e qualquer recipiente existente na residência após a morte de alguém da família tem como principal significado a notificação do falecimento, ou seja, a partir daquele gesto estava permitido o acolhimento à família.

Constitui costume amplamente praticado que quando ocorre uma morte numa casa, toda a água dos copos, jarras, panelas, etc. deve ser despejada na rua. O propósito desse costume é fazer com que as pessoas saibam que alguém faleceu, permitindo a vinda dos vizinhos para confortar os parentes enlutados e para que os Cohanim saibam que não podem entrar naquela casae (ASHERI, 1987, p. 92).

De acordo com os estudos de Unterman (1992), a razão para a realização do referido costume encontra-se na ideia de que anjo da morte com sua espada altamente venenosa é o responsável por encerrar uma vida, por isso, torna-se necessário esvaziar todos os recipientes com água, evitando ingerir acidentalmente uma gota de veneno que tenha respingado. Contudo, conforme detalhado pelo monitório, perante à Inquisição, o comportamento também foi associado a um ritual de purificação “[...] derramando e mandando derramar, agoa dos cantaros, e potes, quando algum ou algua morre, dizendo que as almas dos defuntos se vem ahy banhar, ou que o anjo percutiente, lavou a espada na agoa” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 41), fato que demonstra a variação de sentidos que um antigo costume judaico poderia adquirir, assim como evidencia o interesse em apresentá-lo de maneira superficial, pois o mais importante era detalhar o modo como operava o ritual a fim de que a sociedade fosse capaz de identificá-lo entre os comportamentos dos cristãos novos.

Muito provavelmente, afastados das escrituras sagradas e de seus intérpretes, os cristãos novos, oriundos de gerações mais antigas, acabaram evocando suas lembranças através da explicação dada pelo monitório, conforme indica o depoimento de Ana Rodrigues, quando informa ao Inquisidor que sua falecida comadre cristã velha disse a ela que “também era bom botar a água fora quando alguém morria, porque lavavam a espada de sangue nela” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 284). Entretanto, quando interpelada pelo Inquisidor sobre a espada ou o sangue, não soube responder. Embora não estivesse claro para os cristãos novos o fundamento para realização do derramamento de água, sua descrição correspondia a um dos principais costumes que serviam à identificação do criptojudeu. Todavia, como bem nos lembra Elias Lipiner (1969), na América Portuguesa, o ato de jogar água fora tornou-se um

comportamento amplamente difundido “que até os cristãos velhos o praticavam” (LIPINER, 1969, p. 73).

Ainda com relação aos rituais fúnebres, a confissão da jovem Custódia de Faria revelou que sua mãe, Beatriz, ao tomar conhecimento da morte de sua tia Violante Antunes, mesmo com “carne para jantar de vaca e galinhas e leitões assados”, optou pelo jejum, sendo assim, “não quis comer nada de carne naquele dia ao jantar, nem quis comer nada senão, quando queria pôr-se o sol, a fizeram comer e comeu então peixe” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 273-274). A própria Beatriz confirmou ao inquisidor que, durante o luto de parentes próximos, “nos primeiros oito dias não comia carne, e isto lhe aconteceu em três ou quatro nojos [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 274-275). Da mesma maneira, Ana Rodrigues, Leonor e Nuno Fernandes mantinham o hábito de evitar o consumo de carne vermelha por nojo, isto é, em razão da própria atmosfera que o luto provocava, o sentimento de tristeza e a aversão pela imagem do cadáver foram as justificativas empregues para a abstinência alimentar, conforme declara Nuno em seu depoimento:

E confessando, disse que haverá quatro anos pouco mais ou menos que sua irmã Violante Antunes morreu, e que no dia que ela morreu, ele, com nojo, não comeu nada durante todo o dia e sendo domingo o dito dia, não quis comer carne e somente à noite comeu peixe, porém que não sabia que isso era cerimônia de judaica, nem ele com essa intenção o fez, somente com nojo (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 299).

Embora a prática do jejum seja conhecida e efetuada pelos cristãos, na tradição judaica, sua constância é ainda mais expressiva. A principal razão em realizá-lo consiste no arrependimento, entretanto, pode ser empregue como sinal de luto ou ainda como meio para evitar acontecimentos ruins (ASHERI, 1987). A exemplo do último propósito, Ana Rodrigues explicou que “estando seu filho Nuno Fernandes doente, haverá três ou quatro anos, ela, com paixão, estava muitas vezes algum dia sem comer até a véspera” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 283), isto é, ficava em jejum até o pôr do sol na esperança de que seu filho melhorasse. Presente nas principais festas e celebrações do calendário judaico, durante o Yom Kipur, também conhecido como dia da expiação, a abstinência de vinte e quatro horas tem como intuito intensificar a purificação concedida por Deus através do perdão. Já no Tisha B’Av, dia em que o povo judeu rememora a destruição do primeiro e segundo templo de Jerusalém, o jejum relaciona-se à dor e à perda, portanto, uma data de luto (UNTERMAN, 1992).

Instrumento de fé em ambas as religiões, o jejum se tornou um hábito comum e, ao mesmo tempo, recurso discreto para aqueles que desejavam sustentar, de algum modo, a herança judaica. Ao comparecer à mesa, Antônia D’Oliveira, “cristã nova de todos os costados”, revelou ao visitador um curioso caso em que seu primo, Álvaro Pacheco, filho do cirurgião

d'Rei Afonso Mendes e de sua esposa Maria Lopes, procurou ensiná-la sobre a forma correta de realizar os jejuns. Dizendo que era seu costume jejuar “[...] às quartas e sextas-feiras e sábados do carnal, os quais dias ela jejuava encomendando-se a Deus Nosso senhor e à Virgem Nossa Senhora, e aos santos do paraíso [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 163), seu primo corrigiu-a afirmando que o verdadeiro jejum - aquele como “salvaram nossos avós” - deve ser cumprido “[...] às segundas e quintas-feiras sem comer, nem beber, nem dormir, nem rezar até a noite, até sair estrela, então depois de sair a estrela, há de cear uma galinha se a tiver bem gorda, assada ou cozida [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 163-164). Depois de ouvir as recomendações do primo, Antônia, “cuidando de serem coisas boas, não entendendo então que eram judaicas, mas parecendo-lhe que assim merecia mais com Deus Nosso Senhor [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 165), realizou duas vezes o jejum. No decorrer do seu depoimento, afirmou que o mesmo parente pediu a ela que procurasse sua tia Violante Rodrigues, falecida à época da visitação, para ser instruída corretamente na prática do jejum, mas, em conversa com a tia, “[...] quando ela isto lhe disse, se desfigurou, mudando a cor do rosto, e lhe disse que se calasse, que era tola e não dissesse aquilo” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 166).

Tendo em vista o esforço do primo em direcioná-la à antiga fé de seus antepassados e, ao mesmo tempo, repreendida por sua tia, o testemunho de Antônia demonstra e sustenta o dualismo religioso sobre o qual Novinsky nos convida a pensar. Embora revelasse manter alguns preceitos do judaísmo, de um lado da família, havia uma mobilização para que ela compreendesse a cultura judaica e praticasse os seus costumes, contudo, os ensinamentos eram extremamente vagos, dificultando a plena compreensão da religião. Todavia, da sua parte, seu comportamento e sua devoção estavam em concordância com a crença cristã e assim permaneceriam. Não obstante, a repetição de hábitos e de costumes familiares exerceu grande influência na perpetuação da tradição judaica na América Portuguesa, ainda que com menor intensidade e nem sempre reconhecida. Antônia foi processada pelo visitador em razão da adoção de práticas judaizantes confessadas fora do período da graça, apesar disso, “considerando ser nova quando delinuiu, recebeu pena branda: abjuração de leve suspeita na fé feita na mesa, admoestação e penitências espirituais” (VAINFAS, 1997, p. 162); do ponto de vista do Inquisidor, não houve, nesse caso, indícios fortes o suficiente para justificar a necessidade de enviá-la para Lisboa.

A detalhada confissão de Antônia menciona também a orientação de Álvaro sobre descanso sabático “porque os sábados eram os verdadeiros domingos e neles se haviam de vestir roupas lavadas, e neles não se havia de trabalhar [...]” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p.

164). De acordo com a Torá, Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo, assim, a guarda do sábado - um dos costumes mais antigos do judaísmo -, dia sagrado e inteiramente dedicado à oração e à comunhão familiar, desautoriza os judeus de realizar qualquer tipo de trabalho. Segundo a interpretação judaica, o shabat tem início com o pôr do sol de sexta-feira e termina no pôr do sol do sábado, ou seja, todas as preparações para a celebração deste dia são realizadas na sexta-feira, de modo que nenhuma violação aconteça ao mandamento. Elias Lipiner (1969) demonstra a dimensão do shabat ao apontá-lo como um dos preceitos mais visados na perseguição aos criptojudéus.

Na mais remota tradição judaica o sábado, como dia destinado à regeneração física e espiritual do homem, ocupa um lugar de grande destaque. A prescrição do repouso sabático erigiu-se num dos mandamentos do próprio Decálogo. Não admira, pois, que a observância desse preceito constitui um dos costumes heréticos mais visados nas denúncias e confissões (LIPINER, 1969, p. 70).

Antônia, por sua vez, não mencionou a prática do shabat, apesar disso, antes dela, a meia cristã nova Clara Fernandes confessou o uso de camisas lavadas aos sábados, isto é, peça de roupa limpa utilizada por homens e mulheres por baixo do traje habitual, associada à observação da guarda do sábado. Contudo, Clara relacionou seu costume às necessidades impostas pelo seu trabalho, afirmando que “ela veste alguns sábados camisa lavada, quando tem a do corpo suja, por respeito do serviço de estalajadeira, e assim a veste lavada todos os mais dias da semana em que se lhe oferece tê-la, por limpeza do dito ofício” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 83). Mesmo revelando o uso de roupas limpas aos sábados, indicativo de criptojudaísmo, segundo o monitório, nesta situação, o hábito infringia a proibição do trabalho, portanto, se Clara “dá de comer em sua casa” durante todos os dias da semana, não há obediência ao mandamento do shabat. De maneira semelhante, Catarina Mendes, Fernão Pires e Nuno Fernandes explicaram-se ao visitador dizendo que vestiam roupas limpas por simples questão de higiene e limpeza, procurando demonstrar que o hábito estava presente em sua rotina, uma preferência particular sem ligações com o ritual de cerimônia mosaica.

[...] ela confessantes quatro ou cinco sábados vestiu camisa lavada e beatos lavados, e pôs na cabeça toalhas lavadas para ir à igreja ouvir missa, porquanto, o dito vigário não dizia missa em quinze dias, aos sábados (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 89-90).

[...] e alguns sábados vestiu camisa lavada por limpeza somente, como costuma a vestir quase todos os dias da semana, e as ditas coisas fez sem nenhuma má intenção (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 94).

E outrossim, disse que é costumado a vestir todos os sábados camisa lavada, porém que a veste também os demais dias da semana e domingos, de maneira que cada dia a veste por limpeza (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 343).

Se a lei judaica determinava o descanso sabático, os cristãos novos que trabalhavam ou executavam atividades similares aos domingos e dias santos estavam sob constante observação dos olhares vigilantes. Com a publicação dos éditos, Maria Lopes rememorou ao visitador que, ao saber da notícia da visita de seu filho, acompanhado de sua esposa, mandou realizar uma pintura em sua casa com o objetivo de melhor recebê-los, mas descuidou-se da data realizando-a “em dias das cadeias de são Pedro, no qual se costuma guardar nesta cidade” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 72). Discretamente, mencionou que as portas da residência ficaram abertas e, em virtude disso, possivelmente percebeu que poderia ser denunciada pelos vizinhos e logo tratou de comunicar que tudo ocorreu “sem má intenção de desprezo, mas por lhe vir nova que vinha o dito filho, por não acharem a casa suja” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 72). Já o cristão novo Nuno Fernandes revelou que “manda também nos domingos e santos trabalhar aos seus a cortar embira para atar a cana e carregar a barca, nos tempos da necessidade, porque vê que assim o costumam fazer geralmente nesta terra” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 343-344), mas, supondo que estivesse mentindo para encobrir seus verdadeiros motivos, foi aconselhado a fazer confissão verdadeira.

Ao mesmo tempo que identificamos cristãos novos contrariando as obrigações da doutrina dominante, encontramos cristãos velhos cometendo as mesmas infrações, sinal de que era comum entre os colonos o costume de não respeitar os dias santos, operando normalmente suas funções ou, ainda, autorizando seus escravos a trabalharem. Antônio de Meira revelou que “as negras de sua casa cristãs, Margarida e Antônia, brasilas, alguns domingos e dias santos trabalham fiando e fazendo nastros” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 246). Igualmente, João Remião confessou que “mandou e consente mandarem seus feitores lançar a moer o engenho e carretar carradas de lenha e cana e fazer o mais serviço pertencente à moenda” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 301) durante os domingos e demais dias santos antes do início da missa. Em seguida, disse que seu comportamento estava em conformidade com os costumes da colônia, pois observara que “usam e costumam geralmente nesta capitania todos os senhores e feitores de engenho sem exceção, e assim também muitos lavradores” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 301). Ao final da sua confissão, o Inquisidor julgou necessário admoestar apenas a infração de comer carne em dias proibidos, sem manifestar a mesma desconfiança como observado no depoimento de Nuno Fernandes. Casos como esses são exemplos de como um modo de agir suspeito de heresia judaica diluía-se no contexto



colonial, demandando extrema habilidade do inquisidor para discernir práticas impostas pelas demandas do processo de colonização e comercialização do açúcar - embora não justificassem o relaxamento da devoção – e, de outro lado, o aproveitamento das inclinações do trópico para manutenção da crença judaica.

Outro elemento associado ao criptojudaísmo, porém, manifesto unicamente pelos Antunes, consistia no hábito de jurar pela alma ou memória dos falecidos quando desejavam garantir a veracidade daquilo que diziam. De acordo com Dona Leonor, “tinha por costume ordinário jurar pelo mundo que tem a alma de seu pai, e desta jura usava pela ouvir jurar à sua mãe, Ana Rodrigues” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 289), porém, sem entender que o significado da expressão possuía raízes judaicas. A matriarca, por sua parte, mais uma vez, vinculou o ato aos ensinamentos que recebeu de sua comadre cristã velha. Seu filho Nuno, durante sua segunda sessão de confissão, informou utilizar do referido modo de juramento muitas vezes “sem nunca saber nem entender que era juramento judaico” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 343). A neta, Ana Alcoforado, comprovaria a transmissão do costume ao dizer que “ouviu jurar à sua avó, Ana Rodrigues, cristã-nova, quando queria afirmar alguma coisa este modo de juramento, ‘pelo mundo que tem a alma de Heitor Antunes’” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 360). Procurando afastar as suspeitas ou amenizar as culpas que recaiam sobre a anciã, Ana Alcoforado também revelou que “ouviu o mesmo juramento a muitas outras pessoas que lhe não lembram” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 360) e, por esse motivo, passou a usar as mesmas palavras.

Sobre a maneira como juravam, os estudos de Assis (2012) nos ajudam a entender a alteração de sentido experimentada pela expressão. A crença messiânica, isto é, a confiança no retorno do Messias, exerceu grande influência entre os cristãos novos após o estabelecimento da Inquisição, tendo em vista as violentas ondas de perseguições. Neste cenário, no qual a escatologia ganha forças, a esperança em um mundo vindouro (olam ha-bá) acabou por transformar-se na jura pela alma do ente falecido (orlon de mi padre), modelo de afirmação que para os criptojudéus simbolizava convicção e confiança.

Conforme atesta o monitório, o modo como concediam uma bênção também consistiu em aspecto suspeito. Diferente da forma adotada pelos cristãos, os criptojudéus costumavam posicionar a mão na cabeça e, ao final, omitiam o sinal da cruz. Antônia de Oliveira, ao visitar sua tia Violante Rodrigues, contou que “lhe pôs a mão na cabeça, nomeando Abraham” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 165), aquele que entre os judeus é o seu patriarca. No entanto, esta era a mesma tia que ficou enrubescida quando Antônia lhe perguntou sobre o jejum pelo qual salvaram-se seus antepassados, um provável indício de que alguns comportamentos

chamavam mais atenção que outros, exigindo maior cautela. Ana Rodrigues, por sua vez, abençoava seus netos dizendo “benção de Deus e minha te cubra” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 282), depositando sua mão estendida sobre a cabeça por descuido, sinais correspondentes à heresia judaizante. Todavia, entre os cristãos novos depoentes da Bahia, a pouca menção às bênçãos reflete o distanciamento da tradicional disciplina judaica, segundo a qual, um judeu deve proferir aproximadamente cem bênçãos todos os dias, demonstrando a Deus sua gratidão pelas graças recebidas. Assim, guardam os filhos de Israel, para além das bênçãos litúrgicas, amplo conjunto de bênçãos cotidianas que não se observa no espaço colonial (UNTERMAN, 1992).

A blasfêmia, pelo contrário, representa considerável parcela dos depoimentos confessionais recolhidos na região da Bahia e Recôncavo e, por ser habitualmente manifesta na presença de outras pessoas - especialmente nas conversas do dia a dia -, acabaram por estimular os errantes a confidenciá-las. Classificada como heresia de menor impacto, Heitor Furtado estava autorizado a penalizar aqueles que desrespeitassem com palavras ofensivas as relíquias, as imagens, os sacramentos e outros símbolos sagrados do cristianismo. Se, porventura, imaginava o visitante encontrar irreverências apenas por parte dos cristãos novos, enganou-se. As ideias de “arrenegar a Deus” ou jurar pelas partes de seu corpo, desconfiar da ordem dos religiosos, negar haver pecado na fornicação ou ainda profanar os evangelhos durante as práticas do cotidiano encontravam-se arraigadas no pensamento dos colonos portugueses de maneira generalizada.

Diversos são os testemunhos que indicam o desprezo e a desatenção dos cristãos velhos no cumprimento de suas devoções cotidianas. Violando o sacramento da comunhão ao esquecer-se da obrigatoriedade do jejum, a cristã velha Catarina Fernandes, vivendo no Brasil por imposição da justiça civil do Reino, narrou ao Inquisidor “haverá ano e meio” que, após confessar ao capelão do Engenho e receber a eucaristia, “lhe lembrou seu marido que antes de ir para igreja tinha comido uma talada de ananás” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p.79). Em razão do fato, arrependida, confessou uma segunda vez, agora a um padre da Companhia, “o qual lhe deu penitência que trouxesse um cilício quinze dias e rezasse cinco vezes o rosário e outras tantas a nossa senhora, e jejuasse três sábados a pão e água” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 79). Em todos os casos em que há referência ao descuido com o Santíssimo Sacramento, interrogou o visitante a respeito da crença na hóstia consagrada, uma vez que a falta de fé no ato da glorificação do corpo e sangue de Jesus Cristo, ministrada pela autoridade religiosa, estava inscrita na carta monitória como crime de heresia.

Item, que não creram, ou não crem no Sanctissimo Sacramento do Altar, e que aquelle pão material, dittas as palavras da consagração pello Sacerdote se torna em o verdadeiro corpo de Nosso Senhor, e Salvador, Jesu Christo, e o vinho em seu verdadeiro, e precioso sangue (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 42).

Heitor Furtado averiguou qualquer ato que indicasse a negação do sacramento eucarístico questionando sobre a possibilidade do confessante manter contato com crenças luteranas, uma vez que Lutero havia apontado diversas críticas não apenas à maneira como a Igreja cristã romana administrava a eucaristia, mas a todo o conjunto de sacramentos - batismo, confirmação, matrimônio, penitência, ordem e unção dos enfermos - que, na sua perspectiva, conferiam um excessivo poder e autoridade sobre os fiéis. Unindo à busca do herege criptojudaizante a eliminação das dissidências protestantes, coube a Inquisição e aos seus investigadores dedicar atenção especial aos crimes praticados contra os sacramentos da Igreja.

A ideia de que o casamento ou a condição de solteiro estavam no mesmo nível do estado dos religiosos era comum no imaginário masculino da época, dita, muitas vezes, por ignorância, em razão do desconhecimento da classificação dos estados segundo os cânones da Igreja, que estabelecia o celibato dos sacerdotes como superior a qualquer outro (VAINFAS, 1997). Lucas Gato, cristão velho natural da ilha da Terceira, confidenciou ao visitador que, em conversação com um mancebo, disse “que tão bom era o estado de bem casado como o dos religiosos” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 339), seguro de estar expressando uma verdade. Da mesma maneira, Pedro Alvares de Aranha “afirmou e sustentou que o estado dos casados era tão bom quanto o dos religiosos” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 342), quando o tema apareceu durante a “prática” com os amigos. Difundido por toda a capitania, o assunto também suscitava reflexões entre os cristãos novos, como testemunha Manuel Antônio, morador de Paripe no Recôncavo, que compareceu à mesa unicamente para confessar a culpa por dizer “que melhor estado é o do bom casado que as outras ordens dos religiosos” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 280).

A falta de confiança nas autoridades da Igreja também era considerada uma heresia, assumindo dano ainda maior quando exteriorizada a partir da opinião de um cristão novo. O converso Bartolomeu Garcez, descontente com o padre Antônio Dias, membro da Companhia de Jesus, em razão de perder para ele a compra de uma criação de porcos, queixou-se do acontecido na presença de alguns conhecidos dizendo que “por clérigos e frades se há de perder o mundo” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 176). Na sequência, perguntou-lhe o visitador se, ao proferir aquelas palavras, questionava as ordens religiosas, e, por sua vez, o confessante respondeu “que a sua intenção não foi falar contra a religião, nem contra o estado sacerdotal, mas que falou estas palavras por simplesmente, sem consideração” (CONFISSÕES DA

BAHIA, 1997, p. 177). Ao final da inquirição anotou o notário que o confessante deveria retornar à mesa no próximo mês, sugerindo que não houve penitências além da frequente admoestação ao espírito. Muito provavelmente, presumiu o visitador, dado que não houve nenhuma menção à costumes e práticas judaizantes, que a blasfêmia declarada por Bartolomeu foi impelida pelo ânimo de reviver a situação, embora não exista nenhuma justificativa para um cristão duvidar de uma autoridade religiosa munida da graça de Deus.

Outro exemplo de insulto ao sagrado foi citado pelo mercador e cristão novo Álvaro Sanches, que apareceu para explicar ao visitador o episódio em que “picou uma figura que estava debuxada no dito flos sanctorum de Nossa Senhora” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 101), sendo observado pelo sogro que acabou acusando-o perante o vigário-geral. Em sua defesa, alegou que cortou a imagem da santa desenhada no livro hagiográfico para usar como futuro molde “sem ter intenção nenhuma ruim, nem pensamento dela” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 101). Estando doente e na presença da irmã, Gaspar Rodrigues disse, em aborrecimento pelas dores que sofria, “que já que Deus não tinha o poder para lhe tirar as dores, viessem os diabos e o levassem” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 262). Já Fernão Gomes, prestando a tarefa de recolher as esmolas na Igreja de Nossa Senhora de Ajuda, blasfemou ao dizer que, na sua ausência, imaginando que ninguém houvesse recolhido o dinheiro, “coitado do serviço de Nossa Senhora se eu não fosse” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 55), mas, logo em seguida, lamentou a infeliz declaração. A senhora Catarina Mendes, ostentando um agnus dei - símbolo de proteção feito de cera e benzido pelo sumo pontífice - que ganhará de um padre, entusiasmada, disse “que o tinha em tanta veneração como a uma hóstia” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 78) e, por essas palavras, foi acusada perante o bispo pela mourisca presente na ocasião, confissão que resultou apenas em admoestação.

Recorrente no pensamento e nas expressões reproduzidas por cristãos velhos e cristãos novos, distintas blasfêmias sinalizavam, aos olhos do inquisidor, a falta de zelo religioso por parte dos colonos, justificando o deslocamento das atividades inquisitoriais para o além-mar. Todavia, sinalizam, ao mesmo tempo, a constante presença da religião no cotidiano dos indivíduos. Conforme afirma Paiva (2012), “todo mundo falava em termos de religião”, e, portanto, sua linguagem, seus signos e seus conceitos eram usados e aplicados frequentemente em diferentes situações do dia a dia. Objeto de discussão, tema de conversas, recurso argumentativo e inspiração para sentimentos, a religião, sem dúvida, estruturava a identidade do português moderno, mas, naturalmente, existia uma significativa diferença entre a interpretação e a vivência religiosa da população em relação ao ideal de devoção e contemplação pretendido pelas autoridades do Santo Ofício.

Se há confissões com esses conteúdos, é porque no meio social se discutiam essas coisas. Isso revela que a religião era assunto cotidiano, entranhava a vida das pessoas, as relações sociais, como modelo de comportamento, de definição de verdade, de critério de valor e virtude, de organização social, de referência, de linguagem. A vida cotidiana da sociedade portuguesa se dava nos marcos da religião cristã. (PAIVA, 2012, p. 105).

Conservados por ambos os grupos estavam os livros incluídos no rol das leituras proibidas pela Inquisição. Segundo informa Vainfas (1997), o licenciado em artes Bartolomeu Fragoso, jovem cristão velho de vinte e um anos, “foi processado e condenado a sair em público, descalço, desbarretado, cingido com uma corda, vela acesa na mão, e fazer abjuração de leve suspeita de fé” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 97) e, em seguida, foi degredado da Bahia dada a perigosa ameaça contida nas blasfêmias por ele acumuladas. A leitura de Diana - romance pastoril escrito pelo português Jorge de Montemor em 1559 - contribuiu fortemente para sua sentença. Da mesma maneira, Paula de Siqueira abjurou de leve suspeita de fé pela leitura de Diana, somada à sua busca por encantos sobrenaturais e relações homoeróticas. Também de origem cristã velha, Domingos Gomes Pimentel, rapaz de vinte e quatro anos, comunicou a Heitor que “haverá seis anos pouco mais ou menos que ele tinha lido a Diana, de Monte Mayor” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 207) e, mesmo sendo informado por muitas pessoas que o livro era proibido, releu-o muitas vezes. Entre os leitores cristãos novos, somente Nuno, filho de Ana Rodrigues e Heitor Antunes, revelou a posse e a leitura de livros proibidos. Além de Diana, confessou ter lido Eufrozina, do escritor português renascentista Jorge Ferreira de Vasconcelos, publicado em 1555, e manter em casa a obra Metamorfoses, do poeta romano Ovídio, porém, não o leu. Foi interrogado pelo inquisidor sobre a existência de outros exemplares e mandado que os trouxesse à mesa, recebendo ordens para que não saísse da cidade sem autorização do visitador.

Ao final do século XVI, eram poucos aqueles que sabiam ler e escrever na América Portuguesa. Conforme observa-se nas confissões, a imensa maioria dos depoentes ao final da inquirição não soube assinar seu nome no momento solicitado, desde modo, “Por não saber escrever, assinou o notário, a seu rogo”, isto é, assinava Manoel Francisco responsável por fazer o registro dos relatos. Alguns confessantes sabiam ler, mas não escreviam, enquanto outros, como Lucas Gato, rubricaram no lugar de seu nome uma cruz. De fato, apesar da condenação de determinadas obras - consideradas impuras ou perigosas a ponto de colocar em risco o conhecimento e a moral defendida pelo cristianismo -, os letrados, social e economicamente bem-posicionados, demonstram grande interesse pela leitura proibida, entretanto, os títulos dos

referidos livros, a princípio, não sugerem nenhuma ligação particular com conteúdo de cunho judaizante. Muito provavelmente, as poucas obras que circulavam na colônia ao final do ano de mil e quinhentos, por si só, independentemente do assunto, tornavam-se atraentes à leitura.

Conforme exposto, as ofensas aos preceitos e à moral religiosa da doutrina oficial existiam de ambos os lados, exigindo do Licenciado perspicácia para saber reconhecer, no depoimento dos cristãos novos indícios de heresia judaizante - insultos manifestos de forma consciente - da simples falta de instrução, desconhecimento ou ainda desmazelo para com a religiosidade cristã. Todavia, alguns comportamentos, algumas práticas e certos costumes aparentemente difundidos entre os descendentes dos judeus, em virtude de serem estranhos à religião cristã, chamavam a atenção dos curiosos habitantes da Bahia, especialmente dos vizinhos e dos amigos próximos que, através da fixação dos éditos e da carta monitória, conseguiam identificar indícios de criptojudaísmo.

A própria estrutura da cidade baiana encarregou-se de atizar a espionagem da privacidade alheia. As casas muito simples, cercadas de muros baixos, facilitavam o acesso ao ambiente vizinho, aliás, eram comuns, nessa época, construções com espaçosos quintais aos fundos, aproveitados para o cultivo de hortas e jardins, bem como um lugar reservado para comunicações discretas. Com a visita da Inquisição, tornou-se ainda mais rotineiro observar a maneira de viver do morador ao lado. Entretanto, é errôneo imaginar que as diferenças entre o público e o privado no mundo colonial sejam as mesmas que admitimos hoje. Portanto, é preciso compreender que muitas das intimidades poderiam ser mencionadas ou realizadas em locais que hoje entenderíamos como impróprios, mas que, naquele momento, eram considerados naturais, não sucedendo nenhuma implicação (ALGRANTI, 1997).

Com a proibição da religião judaica em Portugal, os cristãos novos contavam apenas com a memória dos mandamentos da antiga lei, e, por esse motivo, o criptojudaísmo aproximou-se ainda mais da esfera doméstica, lugar onde os familiares conseguiam manter secretamente algumas tradições e determinadas cerimônias do culto mosaico. Nesse sentido, as narrativas confessionais expressas pelos cristãos novos da Bahia também se relacionam ao espaço interior do lar. O modo como preparavam as refeições, os alimentos que não consumiam e os procedimentos adotados na hora de matar um animal compõem parte importante dos depoimentos, especialmente entre os femininos, e nos permitem entender que, embora muitos costumes judaicos tenham sido adaptados ou esquecidos no tempo, existiam aspectos da

tradição profundamente enraizados no cotidiano da sociedade colonial, mas, ao mesmo tempo, combinados com a herança lusitana, como o uso de azeite na culinária.

Os judeus contemplam a si mesmo como o povo escolhido por Deus, sua religiosidade ultrapassa a esfera da aparência, e a vida como um todo pauta-se na obediência aos mandamentos revelados diretamente a Moisés no monte Sinai. São diferentes de qualquer outro povo e, portanto, veem-se como privilegiados por serem os únicos a aceitarem e se dedicarem à interpretação e ao cumprimento de lei concedida por Deus.

A bíblia, nossa fonte básica de conhecimento com referência às origens do povo judaico, diz-nos que o primeiro a ser escolhido foi Abraão, o qual em consequência, é sempre mencionado como Avram Avinu, Abraão nosso Pai. Foi lhe dito por Deus: “Saia-te da tua terra, e de tua parentela, e da casa do teu pai, para terra que eu te mostrarei”. Abraão, cujo próprio pai era um adorador (e, de acordo com a tradição judaica, também um fabricante) de ídolos, rejeitou a idolatria do pai, reconheceu a verdade da unidade de Deus, aceitou-lhe a ordem e estabeleceu o padrão para a vida judaica que está em todas as gerações que o sucederam [...] (ASHERI, 1987, p. 30).

No que diz respeito às leis dietéticas, os alimentos apropriados para o consumo dos judeus são chamados de kosher. Acerca da ingestão de carnes, recomenda-se somente aquelas que provenham de animais de casco fendido e ruminantes, por exemplo, bois, vacas, ovelhas e cervos. Já os coelhos, lebres e pacas não são permitidos pela Torá. Em relação aos porcos, apesar de terem a divisão das unhas, não ruminam e, por conseguinte, são considerados animais impuros, além de que “acredita-se que comer carne de porco obstrui a alma, provoca luxúria animal e impede que se alcance a santidade” (UNTERMAN, 1992, p. 209). Conhecendo a proibição, a Inquisição utilizou-a como meio para reconhecer o criptojudaísmo de seus prisioneiros. Durante o tempo que permaneciam no cárcere, eram enviados aos cristãos novos pratos com carne de porco esperando que eles não o comessem e assim fossem desmascarados, prova cabal de sua traição. Entretanto, na América portuguesa, a proibição ao consumo do porco e, até mesmo, sua criação não parecem ter subsistido. Em uma terra recém-colonizada, a dificuldade para adquirir proteína animal e a necessidade de sobrevivência falavam mais alto.

A título de exemplo, a cristã nova Maria Lopes, ao mesmo tempo em que declarava o consumo da carne de porco, descrevia técnicas e modos de preparo próprios da culinária judaica.

[...] e que sempre, quando em sua casa se cozinha, digo se assa, quarto de traseiro de carneiro ou porco, lhe manda tirar a landoa porque se assa melhor e fica mais terno, e não se ajunta na landoa o sangue evacuado, e assim mais, quando a carne de porco é magra, alguma vez manda cozinhar lançando-lhe dentro azeite ou grãos na panela com ela, e isto mesmo mandou fazer alguma vez à carne de vaca quando era magra.” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 70-71).

O termo *landoa*, segundo Asheri (1987), refere-se à gordura presente em alguns cortes da carne como os quartos traseiros, além disso, nesta região, encontra-se o nervo ciático e os tendões, os quais devem ser removidos antes do início do preparo, de acordo com o costume colocado em prática pelos judeus. Por sua vez, Maria justificava a ação em razão da boa qualidade que a carne adquiria e pelo fato de que, sem a gordura, evitava-se o acúmulo de sangue, outra importante prescrição dietética dos judeus. Conforme expressa a lei, é proibido ao judeu a ingestão de sangue, portanto, no primeiro contato com a carne, devem colocá-la de molho na água em recipiente específico por trinta minutos ou “Remove-se o sangue lavando, salgando e enxaguando a carne ou grelhando-a em fogo aberto” (UNTERMAN, 1992, p. 228), de modo que o mínimo resquício de sangue seja eliminado por completo. No mesmo depoimento, também é possível observar o uso de azeite e de grãos para compor uma refeição, costume associado à alimentação dos judeus, muito embora o emprego de azeite não seja de sua exclusividade, sendo muito provável que o assentamento dos judeus na Península Ibérica e a convivência com diferentes sociedades tenham influenciado o hábito de refogar os alimentos com azeite.

Aparecendo para se confessar pela segunda vez, a cristã nova Catarina Mendes revelou que “todas as vezes que se em sua casa se assavam quartos traseiros de rês miúdas, lhe mandava tirar a *landoa*, porquanto Antônio Álvares, cozinheiro da rainha, lhe ensinou que era isto bom para a carne ser bem assada” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 90). Conforme já mencionado, sempre que possível, os cristãos novos buscavam conectar aqueles comportamentos que fugiam à norma utilizando a imagem de pessoas confiáveis, neste caso, um segredo culinário revelado pelo cozinheiro da rainha, pois dificilmente o responsável pela alimentação da corte portuguesa provocaria suspeitas. Conquanto, do ponto de vista técnico, é bastante razoável a limpeza do excesso de gordura e a remoção dos nervos para uma melhor apreciação da carne, assim como o fato da confessante ter apreendido o costume com um cozinheiro profissional julgando sua competência e conhecimentos vantajosos.

Outrora, a comunidade judaica dispunha dos serviços de um açougueiro judeu aprovado pela autoridade rabínica e especialista nos protocolos que envolvem o abate, uma vez que, mesmo sendo a vaca um animal kosher, o processo de matança necessita cumprir alguns requisitos para que o animal efetivamente seja considerado apto para o consumo. Por exemplo, “é proibido tratá-los com crueldade” (UNTERMAN, 1992, p. 26), isso significa que o abate de um animal deve ser realizado de maneira rápida e sem sofrimentos, recorrendo ao corte no pescoço com o uso de uma faca afiada, que, pelo costume, testava-se na unha da mão para garantir que não ocorresse nenhum imprevisto. Após o procedimento, o animal deve ser



posicionado de forma que todo o sangue escorra no chão, sendo posteriormente coberto com terra. Condutas não apenas reconhecidas pela Inquisição, mas englobadas na definição de criptojudaísmo pelo monitório.

Item, se degollão a carne, e aues, que hão de comer, à forma e modo Judaico, atravessando-lhe a garganta, provando e tantão primeiro o cutelo na unha do dedo da mão, e cubrindo o sangue com terra por cerimonia Judaica (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 40).

No depoimento de Maria Lopes, é possível observar detalhes semelhantes desse processo. Ao mencionar o modo como manda matar uma galinha em sua casa, diz que “para rechear ou para mandar de presente, a mandava degolar e, degolada, pendurar e escorrer o sangue por ficar mais formosa e enxuta do sangue” (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 70). As aves como galinhas, patos, perus e gansos são, segundo a lei, apropriadas para o consumo, com exceção das aves de rapina, contudo, devem obedecer às regras do abate a fim de que se tornem um alimento kosher. Da mesma forma, Dona Leonor explica as ordens dadas à sua escrava sobre como deveria realizar o abate do animal:

E haverá um ano pouco mais ou menos que uma sua escrava degolou sua galinha defronte de sua porta, e que ela mandou lançar em cima do sangue que estava derramado no chão um pouco de pó de serradura de madeira que se havia serrado, porque andava aí perto um porco e arremetia a ele para o comer, e isso fez porque o porco não ficasse inclinado a lhe comer os pintões (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 289).

Esclarecendo sua postura, Leonor sustenta que o cheiro do sangue poderia ser farejado por porcos que, conseqüentemente, devorariam sua criação de galinhas, todavia, para impedir a realização deste cenário, pediu à escrava que encobrisse o sangue escorrido pelo chão. Ainda que o argumento empregue seja plausível para a situação, a depoente acumulava evidências contrárias a seu favor. Além de ser uma cristã nova, diversos membros da sua família - intensamente acusada de criptojudaísmo - confidenciaram ao inquisidor práticas representativas da tradição mosaica, demonstrando uma provável conservação da crença. Diante disso, dificilmente suas explicações seriam reconhecidas como prova de verdade, seu processo iniciado na colônia foi concluído em Lisboa, onde recebeu como punição final a prisão perpétua.

Soma-se à privação de certos alimentos, como porco, coelho ou aves de rapina, algumas espécies de peixes. De acordo com o monitório, a recusa de polvo, enguia, congro e arraia, isto é, peixes sem escamas, deveria despertar desconfiança. Sobre seu consumo, Beatriz Antunes

informou ao visitador não comer lampreia por pura repugnância, deixando claro que come os demais peixes sem escamas:

[...] quando em casa se assava quarto de carneiro, lhe manda tirar a landoa por ter ouvido que não se assa bem com ela, e também não come lampreia, e mandando-lhe do Reino duas ou tres em conserva, ela não as comeu, não por outra coisa nenhuma, senão porque lhe tomou nojo, mas come os mais peixes sem escama, salvo os d'água doce, e não come coelho (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 275).

Os peixes sem escamas e com barbatanas são considerados trefa, ou seja, inapropriados para a alimentação dos judeus, por isso, interessava aos cristãos novos salientar que, por uma simples questão de paladar, preferiam outros peixes, os quais integravam a lista dos tipos proibidos. Ana Rodrigues, mãe de Beatriz, alegava que, em tempos passados, comia tanto arraia quanto cação, mas recentemente começou a evitá-los por uma questão de bem-estar.

[...] de quatro ou cinco anos a esta parte não come o cação fresco porque lhe fazem mal ao estômago, mas que o come salgado, assado, e outrossim, não come arraia, mas que nos outros tempos atrás comia arraia e cação [...] (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 282).

Sua filha, Dona Leonor, também declarou que evitava ingerir lampreias, fortalecendo a ideia de que, no círculo familiar, ao que tudo indica, a recusa por determinadas qualidades de peixes parecia ser afinal um gosto compartilhado.

E que, haverá dois ou três anos, veio à sua casa uma lampreia que veio do Reino em conserva e ela a não quis comer por haver nojo dela, e vir fedorenta, e não por outra alguma coisa, e que come os mais peixes sem escamas e lhe sabem muito bem. (CONFISSÕES DA BAHIA, 1997, p. 289).

A cozinha, os alimentos e o modo de cozinhar desempenham um papel elementar na vida cotidiana de toda comunidade. No caso dos judeus, sua relação com a alimentação os conecta à sua identidade, por meio de cada refeição, expressa-se sua obediência aos mandamentos divinos. À vista disso, o preparo dos alimentos é o espaço para reafirmar e preservar as tradições, as experiências e os conhecimentos que atravessam gerações. Na América Portuguesa, as práticas culinárias repercutidas entre os cristãos novos chamaram a atenção do visitador por serem semelhantes às descrições pormenorizadas pelo monitório e, portanto, sintoma da heresia judaizante que ameaçava a edificação da cristandade colonial. Contudo, os cem anos que separam os depoentes cristãos novos dos seus ancestrais judeus nos impossibilitam de afirmar que a degola de uma galinha, a retirada da landoa dos quartos traseiros das carnes ou a recusa de determinados alimentos sejam, em todos os casos, um sinal

consciente de judaísmo. Entendemos que, por vezes, um hábito repetido constantemente na rotina diária de uma família tende a ser percebido e incorporado pelos seus membros.

Particularmente, a cozinha acabou se transformando em espaço privilegiado para sobrevivência de alguns costumes da religião proibida por ser um lugar discreto. Contudo, é incerto afirmar que os hábitos culinários estivessem revestidos por um condicionamento religioso, visto que a grande parte das justificativas empregues para suas práticas é plausível, não havendo nenhum relato que incluísse ampla variedade de costumes indicando adoção de uma rígida disciplina. São descrições de condutas pontuais, demonstrando que a tradição judaica não desaparece, mesmo que desautorizada, da conduta dos indivíduos, com o passar do tempo, contudo, ela sofre inúmeras transformações que dificultam o reconhecimento da manutenção oculta da fé proibida.

Naturalmente, por se tratar de uma mudança repentina e forçada, a conversão dos judeus ao cristianismo não significou o completo desaparecimento da sua cultura. As práticas culinárias e as restrições alimentares, o modo de tratar os animais, os rituais de luto e de sepultamento, as formas de se vestir, os jejuns, as bênçãos e orações continuaram a existir porque simplesmente constituíam a identidade de um povo, elementos profundos e complexos que não podem ser eliminados via arbitrariedade de um monarca. No entanto, uma religião proibida não exerce mais o mesmo poder e influência na vida dos seus seguidores, dado que não possuem mais sinagogas, escolas, escrituras e lideranças, ou seja, os cristãos novos que desejaram continuar internamente judeus, além de levarem uma vida dupla – pois, externamente, deveriam seguir os mandamentos da fé cristã -, não eram mais capazes de manter a mesma disciplina que exige a ortodoxia da religião judaica, mantinham-se fiéis pela memória dos tempos passados, ao passo que a adoção dos preceitos do cristianismo alterava os sentidos dos seus rituais.

Com a transposição dos cristãos novos para o Novo Mundo, é perfeitamente compreensível que, com eles, viessem também os seus modos de viver e de pensar, o que não quer dizer que todos os cristãos novos presentes na América Portuguesa fossem criptojudeus. Muitos historiadores procuraram dar sentido aos seus comportamentos e seus costumes, atribuindo-lhes uma racionalidade criptojudaica que, na maioria das vezes, não se sustenta, pois não existe intencionalidade da sua parte, principalmente quando analisamos cristãos novos crescidos ou nascidos propriamente na colônia. Algo que tende a passar despercebido ao exame dos depoimentos dos cristãos novos recolhidos na visitação à Bahia é o uso que eles fazem “com os signos pré-fabricados”, isto é, como operam com as tradições de natureza judaica no seu cotidiano (CERTEAU, 2014). Para que um cristão novo seja considerado criptojudeu, suas

práticas precisam ser dotadas de significado consciente, de modo que ele possa experienciar sua realidade do ponto de vista da fé mosaica. Todavia, de todas as confissões aqui mencionadas, entendemos que, na maioria das vezes, a receptividade das cerimônias e dos rituais judaicos não foi passiva, nossos personagens não se identificavam com a religião antiga, criptojudaizavam sem saber ou sem querer por uma questão de costume, criando sentidos e significados para aqueles comportamentos que pareciam destoar da norma cristã.

No caso da família Antunes, a resistência de Ana foi transmitida aos seus filhos e filhas, mas, ao contrário da mãe que não se importava muito em esconder sua verdadeira fé, seus descendentes reafirmavam ao Inquisidor sua devoção ao cristianismo, negando qualquer má intenção, sem saber que seus atos eram coisa de judeu, pois tudo o que faziam foi-lhes ensinado pela mãe, que nunca esclareceu as razões para tal comportamento. Com relação aos netos, a religiosidade judaica parecia estar ainda mais longe, eram homens e mulheres nascidos em um ambiente completamente diferente daquele onde cresceram seus avós, ou seja, não sabiam como ser judeu e não tinham intrinsecamente o mesmo grau de ressentimento dos primeiros cristãos novos, são indivíduos que conheciam, a princípio, somente a religião cristã, portanto, ensinar-lhes a tradição judaica a ponto de os convencerem de que esta deveria ser sua verdadeira fé não era uma tarefa fácil e tampouco podemos afirmar a existência de um criptojudaísmo voluntário, tendo em vista que seus hábitos e seus costumes decorrem de uma influência familiar.

Assim, ser um cristão novo na América Portuguesa, ao final do século XVI, significava ter os seus comportamentos e os seus costumes reconhecidos como diferentes. Podemos assinalar que estavam conscientes dos problemas decorrentes da sua ascendência, embora boa parte dos depoentes afirmasse não conhecer as origens dos seus hábitos, compreendendo-os somente a partir da fixação da carta monitória, os cristãos novos compareceram à mesa do Inquisidor para confidenciar suas culpas e usufruir dos benefícios do período da graça. É impossível negar a existência de semelhanças entre as práticas cotidianas relatadas com as tradições da cultura e religiosidade judaica. Como já mencionamos anteriormente, para além do criptojudaísmo, importa-nos reconhecer como viviam os cristãos novos a partir das suas narrativas confessionais. Na colônia, experimentaram ampla liberdade e, ao mesmo tempo, sentiram suas influências; à medida que conviviam com diferentes povos, incorporaram aqueles costumes que, de alguma maneira, forneciam-lhes vantagens para viver nos trópicos. Não há dúvidas quanto à ideia de que houve, por parte de alguns cristãos novos, resistência, mas o que, a princípio, parecia ser um espaço dividido entre cristãos novos sinceros e cristãos novos criptojudeus revela a presença de costumes e de comportamentos executados sem a consciência do vínculo religioso que permeava suas práticas.

## CONCLUSÃO

Ao final do século XV, a conversão forçada transformou os judeus portugueses em cristãos novos. No plano prático, a mudança religiosa foi vista com desconfiança pela tradicional comunidade cristã que diferenciava os novos integrantes da Igreja por sua ascendência judaica. No entanto, a proibição do judaísmo no Reino dificultava sua continuidade, aos recém-batizados, restava-lhes somente a memória dos rituais e das cerimônias que constituíam sua disciplina diária. Com o passar do tempo, o período de imunidade concedido por D. Manuel se findava e as hostilidades contra os cristãos novos se intensificavam. O estabelecimento do Tribunal Inquisitorial, no ano de 1536, marcou o recrudescimento das perseguições e, por conseguinte, a fuga dos conversos para diversas partes do mundo.

Buscando melhores condições de vida, diversos cristãos novos fixaram-se na América Portuguesa estabelecendo novos laços sociais e adotando novas formas de viver. Na Bahia, ainda que fossem reconhecidos por sua ascendência judaica, assimilaram-se com maior facilidade entre os colonos, ao passo que foram influenciados e influenciaram o contexto colonial. Ao final do século XVI, com a vinda da comitiva inquisitorial ao Nordeste, seus comportamentos cotidianos - esmiuçados pelas inquirições - revelaram uma vivência distinta daquela esperada pelo Santo Ofício. Embora a Inquisição incriminasse os cristãos novos com base nos indicativos de culpa contidos no monitório, um exame crítico dos depoimentos confessionais recolhidos pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça aponta para o fato de que a maioria dos descendentes dos convertidos ao cristianismo no ano de 1497 não estava consciente das condutas judaizantes colocadas em prática, fortalecendo a ideia de que, com o desdobrar-se dos anos, a crença judaica desapareceu dos seus espíritos, mas seus ritos e suas cerimônias levariam muito mais tempo para serem esquecidos.

O historiador que trabalha com documentos produzidos pela justiça inquisitorial não consegue ouvir diretamente a voz daqueles que se tornam suas vítimas. Todo o material produzido pela visitação foi direcionado pelo olhar do inquisidor que conduzia o interrogatório e, conseqüentemente, do notário, o responsável por anotar o relato. Embora consistam em fontes autênticas, estão, em grande parte dos casos, isentas de imparcialidade.

Com o devido cuidado, a análise dos depoimentos dos cristãos novos nos possibilitou compreender diversos elementos que constituíam seu cotidiano, como os costumes adotados no preparo de uma refeição, as preferências alimentares, suas rezas e bênçãos, a prática dos jejuns, a forma de vestirem-se, suas expressões, a maneira como sepultavam os mortos e os

comportamentos manifestos durante o período do luto. A partir dos dados obtidos, foi possível confirmar nossa hipótese sobre a existência de alguns costumes e certas cerimônias de natureza judaica colocados em prática pelos descendentes dos convertidos. Além disso, através dos depoimentos prestados pelos membros da família Antunes, concordamos com os estudos que apontam para a formação de uma resistência judaica, mas é pouco provável que o espírito religioso do judaísmo fosse uma realidade para a maioria dos cristãos novos, pois, mesmo entre os familiares ligados à Ana Rodrigues, ninguém soube explicar o motivo dos seus comportamentos, argumentando que foram ensinados a agirem daquela forma ou observaram e reproduziram as atitudes que lhes pareciam boas ou positivas.

No entanto, é difícil falar em continuidade da religião judaica, pelo menos na sua forma tradicional, mesmo reconhecendo a possibilidade dos confessantes estarem mentindo. O judaísmo estava proibido há um século, não existiam comunidades, templos ou escolas, não contavam com os textos sagrados, como a Torá ou o Talmud, e muito menos com as autoridades capacitadas para fazerem sua leitura e interpretação. Além disso, nossos personagens estão distantes do período de livre crença, isto é, nenhum deles viveu como um judeu. No caso dos mais velhos, é possível que seus pais tenham experienciado os primeiros anos após a conversão e, por esse motivo, nutriam sentimentos com a tradição judaica. Os cristãos novos que nasceram na colônia portuguesa conheceram apenas o ambiente cristão e desconheceram o conjunto de elementos que compõem o judaísmo. Grande parte do conteúdo judaico foi-lhes transmitido clandestinamente a partir das recordações fragmentadas presentes na memória dos indivíduos mais velhos e, conseqüentemente, dos éditos inquisitoriais que listaram os principais hábitos e rituais da crença mosaica, sem maiores preocupações com a simbologia de cada prática. Sendo assim, é controverso falar em religião judaica quando alguns cristãos novos, na medida do possível, procuraram viver conforme os mandamentos da lei proibida, enquanto foram, ao mesmo tempo, obrigados a seguir os princípios do cristianismo para evitar desconfianças. Por parte de algumas autoridades judaicas da época, sua duplicidade religiosa não foi entendida como manutenção da religião judaica, os criptojudeus foram considerados verdadeiros apóstatas.

Na grande maioria dos casos, as práticas de caráter judaizante descritas pelos cristãos novos ao inquisidor foram incorporadas inconscientemente, não existindo consciência religiosa por trás de suas atitudes, ou seja, realizavam-nos por costume, atribuindo-lhes novos significados. À medida que se identificavam como cristãos novos, demonstravam consciência sobre sua ascendência e, paralelamente, sinalizavam o reconhecimento da distinção entre cristãos novos e cristãos de origem, anteriormente à chegada da comissão inquisitorial. No

entanto, a compreensão sobre a natureza dos seus estranhos comportamentos foi revelada a partir da publicação e da leitura dos éditos, até então, suas práticas não suscitavam grandes problemas, pelo contrário, identificamos cristãos velhos com atitudes semelhantes às dos cristãos novos. Assim, para alcançar nosso objetivo de entender a vivência cristã nova na América Portuguesa ao final do século XVI, o conjunto dos depoimentos contidos no livro das Confissões da Bahia contribuiu de maneira significativa. Os cento e vinte testemunhos ofereceram uma visão abrangente acerca da vida na colônia, dado que não poderíamos pensar os cristãos novos de modo isolado.

Embora o cristianismo ocupasse o papel da religião dominante, o espaço colonial exerceu grande influência sobre os cristãos. Com a ausência do olhar vigilante do Santo Ofício e a debilidade da estrutura eclesiástica no primeiro século da colonização, a maneira como os colonos interpretavam e vivenciavam a religiosidade cristã estava combinada a um determinado grau de tolerância que lhes permitia adotar práticas dissonantes da doutrina oficial. O sincretismo religioso fazia parte do homem quinhentista, ao passo que lhe permitia resolver os problemas de ordem prática. Tal realidade propiciou uma forma específica de ser cristão novo, eram filhos do seu tempo carregando dentro de si os efeitos do processo de conversão, reproduziam, no dia a dia, padrões da tradição judaica fragmentada, mas faziam-nos com intenções cristãs.

**FONTES**

**Primeira Visitação do Santo Offício ás Partes do Brasil Pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendça – Confissões da Bahia, 1591/1592.** São Paulo: Ed Paulo Prado, 1922.

**Santo Officio da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia.** Série Retratos do Brasil. Ronaldo Vainfas (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

**REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A singularidade: uma construção nos andaimes pingentes da teoria histórica. In: \_\_\_\_\_. **História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história.** Bauru: Edusc, 2007, p. 247-254.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: **História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997 p. 54 a 96.

ASHERI, Michael. **O Judaísmo vivo: As Tradições e as Leis dos Judeus Praticantes.** Rio de Janeiro: Imago, 1987.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Macabeias da colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia.** São Paulo: Alameda, 2012.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **João Nunes, um rabi escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e inquisição no Brasil quinhentista.** São Paulo: Alameda, 2011.

AZEVEDO, João Lucio. **História dos Cristãos Novos Portugueses.** Lisboa, 1921.

BELLINI, Lúgia. **A coisa obscura: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil Colonial.** Salvador: EDUFBA, 2014.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX.** São Paulo: Companhia das letras, 2000.



BLOCH, Marc. **Apologia da História ou Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, **Preconceito racial no Brasil Colônia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHAUI, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. In: Os agentes de Satã: Idolatras e mulçumanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 386-422.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro Zahar, 2011.

ELIAS, N & SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

FELDMAN, Sergio Alberto. **Memória, identidade e resistência cultural: os judeus entre a espada e a cruz na Espanha Medieval (XIV e XV)**. Revista Dimensões, v. 33, 2014, p. 180-205.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. **Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia**. In: SIMÕES DE PAULA, Eurípedes (org.). Colonização e Migração - Anais do IV Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. São Paulo XXXI Coleção da Revista de História, 1969.

GINZBURG, Carlo (org.). O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: **A Micro-História e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989 p. 203 a 214.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Porto Alegre: Ed. Pradense, 2002.

KAYSERLING, Mayer. **História dos judeus em Portugal**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XV e XVIII**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

LIPINER, Elias. **O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino**. São Paulo: Nobel: secretaria do Estado da Cultura, 1982.

MOTT, LUIZ. **Bahia: Inquisição e Sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKY, Anita. **Viver nos tempos da Inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI-XVII**. Maringá: Eduem, 2012.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: A inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil-colônia**. Revista Textos de História, v. 5, 1997. p. 23-40.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos: Jesuítas e Inquisição**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – USP, 1969.

SARAIVA, António José. **Inquisição e cristãos novos**. São Paulo: Editorial Estampa, 1985.

SIQUEIRA, Sônia. **Inquisição portuguesa e sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia. **O poder da Inquisição e a Inquisição como poder**. Revista Brasileira De Histórias Das Religiões, v 01, 2008, p. 84-93.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. 2002. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de Lendas e Tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campos, 1997. WILKE. Carsten L. **História dos judeus Portugueses**. Lisboa: Edições 70, 2009.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira, 1966.